This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

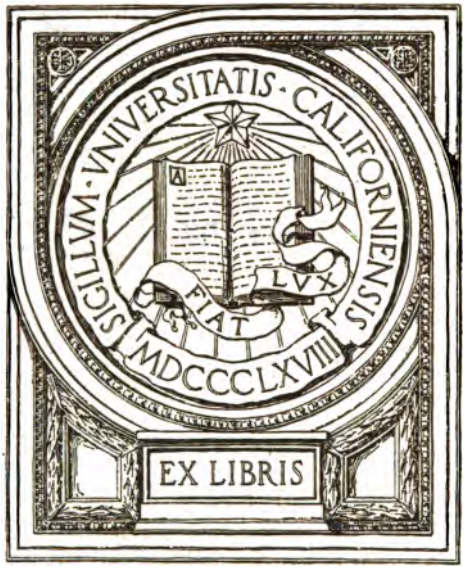
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

GIFT OF
JANE K. SATHER



GIFT OF
JANE K. SATHER

UNIV. OF
CALIFORNIA

Weltverbeſſerer im Mittelalter

von

Adolf Hausrath.

I.

Peter Abälard.

Leipzig
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel
1895.

Peter Abälard

von

Adolf Hausrath.

Leipzig

Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel

1895 (1893).

BR1700
H3
V.1

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Druck von

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

Vorrede.

So oft wir einen Kalender zur Hand nehmen, fallen unsere Blicke auf lange Reihen von Märtyrernamen, über die unsere Augen zwar schon unzählige Male hingegangen sind, wer aber diese Märtyrer gewesen, deren Gedächtniß der Festkalender erhält, ist dem Leser, wenige Namen ausgenommen, völlig unbekannt. Über Stephanus, Petrus und Paulus und, wenn es hoch kommt, über Ignatius und Polykarp weiß er zur Noth noch eine unsichere und verlegene Auskunft zu geben, wer aber der heilige Hippolyt, wer der heilige Vitus, die heilige Pelagia, Marina, Margarita, Porphyria, Taisis, die heilige Krischona, Einbede, Warbede und Willebede sei, ist ihm nie zu Ohren gekommen. Er mag sich beruhigen; auch die Gelehrten sind über diese angeblichen Märtyrer nichts weniger als einig und die, die wir genannt haben, stehen sogar in dem Geruche, ursprünglich heidnische Gottheiten gewesen zu sein, deren unausrottbaren Cult die Kirche unschädlich machte, indem sie die heidnische Erinnerung christlich umprägte. Denn dadurch eben ist die katholische Kirche die allgemeine Kirche geworden, daß sie Alles, was irgendwo für heilig galt, in ihre Heiligthümer mit einbezog, wobei sie nicht selten den heidnischen Gott zum christlichen Märtyrer umstempelte. So wird aus dem von seinen Pferden geschleiften Hippolyt, dem Stiefsohn der Phädra, dem in Süditalien beliebte Spiele gefeiert wurden, ein heiliger Hippolyt, der wegen seines Glaubens wilden Pferden

259012

an die Schweife gebunden ward; so wird der durch Tänze verehrte Slavengott Svantevit zum heiligen Vitus, der gut ist gegen den Veitstanz; in der heiligen Marina, Pelagia, Margarita, Porphyria verbirgt sich, wie schon die Namen zeigen, die alte Meeresgöttin, die schaumgeborne Aphrodite; Taisis ist die zur christlichen Märtyrerin gewandelte Isis; die in einem Ochsenwagen nach Basel kommende Krischona ist Frigga, Wuotans ackersegnendes Gemahl; die zu Worms verehrten drei Mütter der Kelten, von denen Warbede der Stadt sogar den Namen gegeben, werden in das Märtyrergefolge der heiligen Ursula eingereiht, in dem auch andere Holden und Feen eine Unterkunft gefunden haben.

Neben diesen Märtyrern aber, über die niemand glaubhafte Auskunft zu geben vermag, leben im Gedächtniß der dankbaren Nachwelt noch andere Blutzeugen, die ruhmvoll für den Gedanken ihres Lebens starben, deren Todestag aber kein Kalender verzeichnet, Märtyrer ohne Heiligenschein, deren Ruhm die Kirche nicht verkündet, weil sie meist im Gegensatz gegen sie, wenn nicht direct durch sie ihr Ende gefunden. Das Gedächtniß jener kirchlichen Märtyrer erhalten Gottesdienste und Andachtsbücher, so ziemt es sich, daß auch wir Anderen ein Martyrologium unserer Märtyrer aufstellen, das in unserer Weise bezeugt, wie der höchste Adel der menschlichen Natur sich erweist in mannhaftem Leiden für eine gute Sache.

Märtyrer der Idee hat es in jedem Jahrhundert gegeben, denn ungezählte Akte hat die alte Tragödie, von der der vierte Evangelist redet: „das Licht schien in die Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht begriffen". Unerschüttert herrscht in den Gemüthern der Masse die überlieferte Anschauung, so kann der neue Gedanke nur im Kampfe mit den Zeitgenossen sich zur Geltung hindurchringen, im Kampfe mit einem weit überlegenen Feinde, und damit ist über seinen Vertreter das Loos von vornherein geworfen. Entsagung, Widerwärtigkeiten aller

Art, Verfolgung und Verläſterung wird des Neuerers Theil ſein und indem er in jugendlicher Unerfahrenheit mit ſeinem Gedanken der Reform ſpielt, gleicht er dem meſſianiſchen Kinde der Legende, das lieblich mit der Dornenkrone und dem Kreuze tändelt, die doch einſtens blutigen Ernſt mit dem Spiele machen werden. Dieſe majeſtätiſch in den Gemüthern thronende Macht, mit der ſich jede neue Anſchauung auseinanderzuſetzen hatte, war im Mittelalter die Kirche. Im Kampfe mit ihr ſehen wir diejenigen leiden und untergehen, die wir Heutigen als Märtyrer der Freiheit in jener knechtiſchen Periode der geſchichtlichen Entwicklung verehren.

Ein weltliches Martyrologium wollen wir ſchreiben, das die Fehler der Helden nicht verſchweigt, ſie ohne Heiligenſchein darſtellt, ſie aber der menſchlichen Theilnahme, ſo hoffen wir, dadurch nur um ſo näher bringt. Einen katholiſchen Heiligen freilich mußten wir in dieſe Reihe profaner Weltverbeſſerer aufnehmen, weil er ein unentbehrliches Mittelglied bildet: Franciscus von Aſſiſi. Mancher gläubige Mann wird dazu ſprechen: Das Herz im Leibe thut mir weh, wenn ich Dich in der Geſellſchaft ſeh. Auch läugnen wir es nicht, Häupter, die den Heiligenſchein getragen, eignen ſich nicht mehr für Lorbeerkronen und Roſenkränze. Aber der geſchichtliche Franciscus war kein katholiſcher Heiliger, ſondern ein zu Gnaden angenommener Ketzer, den wir in der Reihe der Prediger des apoſtoliſchen Lebens nicht entbehren können. Wir geben den Heiligenſchein zurück und lieben ihn ohne Gloriole nur um ſo inniger. Auch er war ein Weltverbeſſerer und Märtyrer der Idee in ſeiner Art, an deſſen Lebensarbeit wir alle Antheil nehmen und Antheil haben.

Die katholiſche Kirche redet von einem Schatze, den die Heiligen ihr erworben haben, und Luther ſagt in ſeinen Theſen geheimnißvoll, dieſer Schatz wirke allezeit Gnade des inneren Menſchen und Kreuz, Tod und Hölle des äußeren. Er meint aber mit dieſem Schatze der Heiligen, die Liebe Gottes, die ſie durch ihr Thun noch immer

mehr dem Menschengeschlechte zugewendet haben, das aneifernde und strafende Vorbild der Heiligen, die Gemeinsamkeit großer Erinnerungen, der Segen der christlichen Vergangenheit, der auf die Gegenwart mündet. In diesem Sinne rechnen wir ihn selbst und sein Verdienst vor allem zum Schatz unserer Kirche. Daß wir hörten, wie er tapfer dem Behemot zwischen die Zähne trat, nicht sprach: hier stehe ich, sondern stand, daß Helden und Heilige wie Coligny und Gustav Adolf ihr Leben ließen für die Wahrheit, das hat auch uns Eisen in's Blut gegossen und den protestantischen Nacken gesteift. Das war Gnade unseres inwendigen Menschen, an der wir uns aufrichteten, und freie Männer wurden, das war aber auch Kreuz, Tod und Hölle unseres sündigen Menschen, weil jenes Beispiel uns zurief, es wäre doch gut, wenn du auch so wärest, weil es uns zeigte, was wir hätten werden sollen und nicht geworden sind. An diesen Schatz wollen auch wir uns wenden, damit er nicht ein Schatz im Acker bleibe, sondern Zinsen trage. Noch ist nach Luthers Klage der wahre Schatz der Kirche nicht genug genannt noch bekannt bei dem Volke Christi. So wollen wir der Namen unserer Märtyrer uns wieder erinnern, damit ihr Blut nicht vergeblich geflossen sei. Das Wissen um des Wissens willen überlassen wir Anderen. Wir möchten von der Vergangenheit lernen, was der Gegenwart frommt und wovor sie sich zu hüten hat.

Heidelberg, im Oktober 1895.

A. Hausrath.

Inhalt.

Seite

Vorrede V

Erstes Kapitel. Abälards Anfänge 1

Zweites Kapitel. Abälard und Heloise 27

Drittes Kapitel. Der Mönch von S. Denis und die Synode von Soissons 44

Viertes Kapitel. Paraklet und S. Gildas 94

Fünftes Kapitel. Abt und Aebtissin 124

Sechstes Kapitel. Wiederum Lehrer und wiederum Irrlehrer 174

Siebentes Kapitel. Die Synode von Sens 1141 217

Achtes Kapitel. Lebensabend und Lebensende 275

UNIV. OF CALIFORNIA

Erstes Kapitel.

Abälards Anfänge.

1079—1119.

Trophaeis bellorum conflictus praetuli disputationum.

Abaelardi Ep. 1, 4

Der größte Dichter des Abendlands ließ die Bilder seines Lebens in heiterem Spiele als „Wahrheit und Dichtung" an sich vorübergaukeln. Ihm war sein Leben mit allen Irrthümern und Erfolgen ein Naturprozeß, den er beschreibt ohne Anklagen gegen die Umstände, ohne Vorwürfe gegen sich selbst, mit reiner Freude an einem Dasein, das des Schönen viel geboten hat.

Mit solcher Heiterkeit hat keiner von den Männern der Kirche auf seine Erlebnisse zurückgeschaut. Dem größten Theologen des Abendlands wird seine Selbstbiographie zu einer zerknirschten Beichte vor Gott; der griechische Patriarch Nestorius hat die seine unter dem traurigen Titel „Tragödie" beschrieben, Abälard, der mehr Liebe und Ruhm an seinem Lebenswege gefunden als tausend Andere, weiß doch nur, daß leben leiden sei und nennt seine Biographie die historia calamitatum mearum.[1a] — Nicht seine Thaten haben sich ihm am tiefsten eingeprägt, sondern seine Niederlagen, und er schließt seine Geschichte mit der ausdrücklichen Aufforderung

kriegerischen Landes. Das war ihm bis in seine alten Tage ein besonderer Stolz, daß er von der Wiege an, wie er im Prolog zu der Introductio sich ausdrückt, mit dem Studium der Dialektik vertraut war, die ihm die Meisterin aller andern Wissenschaften heißt. Als er seiner eigenen Ueberlegenheit im Disputiren sich bewußt geworden war, warf er sich ganz auf diese Kunst und beschloß, dem Waffenhandwerk überhaupt zu entsagen und ausschließlich diesen geistigen Turnieren zu leben. Selbstbewußt, seines Talentes froh, voll Ahnungen einer großen wissenschaftlichen Zukunft, beschließt er, sein Erbtheil den Brüdern zu überlassen und als fahrender Ritter der Dialektik draußen an den Bischofssitzen und Schulen sein Glück zu versuchen. So ward der Sohn des Ritter Berengar, wie er meint, ein Nachfolger der alten Peripatetiker.

Es liegt etwas naiv Heldenhaftes in diesen ersten Anfängen Abälards. Der kleine Petrus — den kleinsten seiner Schüler, nennt ihn Roscelin[3] — läßt Adel, Eigenthum, Familie dahinten, und zieht aus wie jung Siegfried, nicht um Drachen zu tödten, sondern um von allen größten Scholastikern das Handwerk zu lernen, mit ihnen zu streiten und sie mit ihren eigenen Waffen zu besiegen. Armer Knabe! Hättest du gewußt, welche Renner im geistlichen Turniere alle andern ausstechen, welche Waffen in diesem Kampfe die Entscheidung geben, du wärest hinter deinem Herzog ins Feld geritten, hättest im Stegreif dein Brot verdient und der Wunden nicht geachtet, die heilen, weil die Pfeile nicht vergiftet waren. Zwanzig Schlachten hätten dir nicht so viel Elend gebracht, als die zwei Synoden von Soissons und Sens dir bereitet haben. Aber in der Dialektik allen andern Schülern überlegen, war der unerfahrene junge Edeling der Meinung, sein künftiges Leben werde diesen Wettkämpfen ähnlich sein und sein Talent und Wissen würden ihn im Dienste

kirchlicher Wissenschaft von Erfolg zu Erfolg tragen. In diesem schönen Enthusiasmus trat er sein Erbtheil mit allen Rechten der Erstgeburt den jüngeren Brüdern ab, und daß er damit wirklich großmüthig handelte, zeigt das innige Verhältniß, in dem er bis zu seinem Lebensende den Seinen verbunden blieb. Bei wichtigen Entscheidungen des Familienlebens wird er nach Palais heimgerufen, in Zeiten der Krankheit oder der Gefahr zieht er sich dorthin zurück, seine verfolgte Heloise bringt er bei der Schwester Dionysia unter und sein Sohn wächst in ihrer Obhut auf. Man verzeichnet gern solche menschlich anmuthende Züge, da bei den Gelehrten des Mittelalters der Familiensinn selten so stark entwickelt erscheint. Ueberhaupt aber muß Abälard eine hinreißende Persönlichkeit gewesen sein. Bloßes Virtuosenthum würde die begeisterte Verehrung der Bürger, die Gunst der Mächtigen, die Liebe der Frauen nicht erklären, und am wenigsten die treue Anhänglichkeit der Studenten, die dem Magister Petrus mehr als einmal in die Verbannung gefolgt sind. Nicht minder andächtig aber wie die Scholaren haben die Nonnen des Paraklet ihn mit ihrer Verehrung umgeben. So laufen die Zeugnisse für den Reiz seines Umgangs durch sein ganzes Leben, bis nach seinem Abscheiden der Abt von Cluny bezeugt, der Orden habe in seiner Mitte nie einen Bruder besessen, der an Freundlichkeit der Sitten, Milde im Verkehr und Strenge der Pflichterfüllung mehr an die Heiligen erinnert habe als der verfolgte Magister Petrus. Auch Bischöfe, wie Otto von Freising und Johann von Salisbury, die doch sonst alles mit bischöflichem Auge anzusehen wissen, machen aus ihrer Bewunderung für sein Genie, seine bezaubernde Persönlichkeit, sein erstaunliches Wissen und seinen schlagfertigen Witz durchaus kein Hehl,[4] und wenn sein giftigster Gegner, der heilige Bernhard, ihn außen einen Johannes,

innerlich einen Herodes nennt, so liegt schließlich auch darin ein, wenn auch widerwillig ertheiltes, Zeugniß für das Bestechende seiner Persönlichkeit. Sobald Abälard seine Angelegenheiten in der Heimath durch großmüthigen Verzicht geordnet, griff er zum Wanderstab und ward ein fahrender Scholar. „Wo man mir sagte," so erzählt er selbst, „daß das Studium der Dialektik blühe, dahin wanderte ich." Wir erfahren,[5] daß er blutjung Schüler Roscelins zu Locmenach bei Vannes gewesen und vom Knaben bis zum Jünglingsalter es geblieben sei.[6] Aber während Roscelin ihm die zahlreichen und großen Wohlthaten vorrückt, die er als Lehrer ihm erwiesen habe, will Abälard selbst die Schule des Pseudodialektikers nur kurze Zeit gestreift haben.[7] Als er so schrieb, hatte er freilich keine Ursache mehr, des früheren Gönners und späteren Gegners in Dankbarkeit zu gedenken, sondern ist vielmehr bestrebt, den Verdacht abzuschütteln, als ob er sich tiefer in dessen ketzerischen Nominalismus eingelassen habe. Nachdem er dann noch weitere Lehrer der Dialektik hier und dort gehört hatte, finden wir ihn um die Wende des Jahrhunderts in Paris. Es war die Zeit, in der dort die Schulen aufblühten und die Kathedralschule von Nôtre Dame mit der Klosterschule auf dem Berge der heiligen Genovefa um den Vorrang stritt. Der berühmteste aller Lehrer war einer der Archidiakone des Pariser Bisthums, Wilhelm von Champeaux, der Scholasticus, d. h. Vorsteher, der Kathedralschule. Zu seinen Füßen setzte sich auch Peter Abälard, und er selbst bezeugt, daß Meister Wilhelm ihn freundlich aufgenommen habe. Aber aus dem Knaben, den Roscelin seiner Schüler Kleinsten nannte, war bereits ein selbstbewußter, kampfbereiter Jüngling geworden, den es reizte, dem berühmten Lehrer zu widersprechen. Es lag in den Aufgaben des dialektischen Unterrichts, daß er ohne selbstthätige Betheiligung der Schüler

nicht ertheilt werden konnte. An Boethius sich anschließend, führte dieser Unterricht in das Verständniß der menschlichen Denkformen und Redetheile ein. Wort und Rede, Bezeichnungsweisen der Dinge und Bestandtheile der Urtheile, einfache, hypothetische und zusammengesetzte Urtheile, Schlüsse und Trugschlüsse, Definitionen und Kategorien, das Alles mußte geübt werden, und immer häufiger verwickelte der rechthaberische Knabe den Scholasticus in Disputationen, in denen dieser keineswegs Sieger blieb. Von den Streitfragen der formalen Logik spielte sich aber der Streit bald auf das Gebiet der allgemeinen philosophischen Principien hinüber.

Die mittelalterliche Theologie hatte mit dem Dogma auch die Philosophie, die diese Dogmen formulirt hatte, aus dem Alterthum übernommen und damit auch den bekannten Streit der platonischen und aristotelischen Schule, ob die Allgemeinbegriffe an und für sich existiren, oder ob sie nur in den Dingen existiren, oder ob sie Abstractionen aus den Dingen sind, also gar nicht existiren? Die letztere Auffassung hatte Roscelin, jetzt Canonicus zu Compiegne, besonders schroff dahin formulirt, die Allgemeinbegriffe seien nur Namen, Worte, mit denen wir die gemeinsamen Eigenschaften der verschiedenen Einzeldinge bezeichnen. Nach unsern, allerdings von Gegnern herrührenden Nachrichten, hätte der angebliche Vater des Nominalismus behauptet, die Allgemeinbegriffe seien Namen, wesenlose Abstractionen, die der menschliche Geist sich aus den Merkmalen der Einzeldinge bilde, die aber sonst keinerlei Realität haben. Die Universalien sind also nach ihm nur sprachlich vorhanden. Beim Begriff Mensch, behauptet Roscelin, denken wir thatsächlich nur die einzelnen Menschen, der Allgemeinbegriff Mensch sei nichts als ein Wort, ein sprachliches Mittel, um uns an die einzelnen

Menſchen zu erinnern. Umgekehrt war Abälards Lehrer, Wilhelm von Champeaux, der Meinung, die Gattung bilde das eigentliche Weſen der Einzeldinge, mithin ſeien die Allgemeinbegriffe Realitäten, an denen die Einzeldinge Theil haben, d. h. Wilhelm von Champeaux war Realiſt. Der Allgemeinbegriff Menſchheit iſt reell in Gajus, Titius u. ſ. w. und bildet das Weſenhafte an ihnen, und nur die zufälligen Beſtimmungen, Accidentien unterſcheiden Titius und Gajus von einander. Für Wilhelm von Champeaux ſind die Gattungsbegriffe alſo Realitäten und bilden die Subſtanz jedes Einzelweſens. Das Individuelle ſind nur äußerliche Zufälligkeiten, Accidentien. Im letzten Grunde war dieſe Anſchauung die platoniſche, daß die Dinge nur durch Theilnahme an der Idee ſind. Genau ſo ſind für Wilhelm von Champeaux die einzelnen Dinge nur, ſofern ſie zu den Univerſalien gehören. Die letzte Conſequenz wäre denn geweſen, nur der einen ruhenden abſoluten Subſtanz wahres Weſen zuzuſchreiben und jede Differenzirung, alles Individuelle, für Schein zu erklären. Gerade an dieſer Conſequenz ſeines Princips, faßte nun der lebhafte und ſtreitſüchtige junge Bretone ſeinen Meiſter. Da der Unterricht in der Domſchule mit Disputationen verknüpft war, hatte der begabte Schüler Gelegenheit, ſeine eigenen Meinungen über dieſen Gegenſtand zur Geltung zu bringen. Mit überlegener Dialektik wies er Wilhelm von Champeaux nach, daß ſeine Meinung uns zwingen würde, alle Subſtanzen als *eine* Subſtanz aufzufaſſen, indem bei jener Vorausſetzung die allgemeine Subſtanz, das Weſen aller Einzeldinge bilden müßte. Der Lehrer modificirte im weiteren Verlaufe dieſes Streites ſeine Meinung dahin, daß er den Allgemeinbegriff nur als das ununterſchiedene Gemeinſame in den Individuen real ſein ließ, während die Differenzen dann das Individuum conſtituiren. Aber auch dieſer neuen Formulirung widerſprach

Abälard und „zuweilen," sagt er, „schien es, als sei ich ihm im Disputiren überlegen."

Aber dieses kecke Auftreten, in dem der junge Scholar sich gefiel, fand bei den Genossen wenig Beifall und die ganze Schulgemeinde der Seineinsel kam darüber in Aufruhr. Die Magister und die Zuhörer Wilhelms waren entrüstet, daß ein Knabe, der an Lebensalter und Studienzeit so weit hinter ihnen zurückstand, in dieser Weise dem Schulhaupte widersprach, und was das Schlimmste war, recht hatte. „Von da," sagt Abälard, „nahmen meine Calamitäten ihren Anfang, die bis heute währen und je weiter mein Ruhm sich erstreckte, um so mehr entbrannte gegen mich der Neid."

Seinen eigenen Standpunkt nahm Abälard zwischen den Behauptungen des Nominalismus und Realismus. Die Universalien sind ihm nicht bloß Worte und ebensowenig sind sie Realitäten. Das Gemeinsame, was unser Denken in den Dingen findet, hat nicht für sich Realität, wie die platonischen Ideen, aber der Allgemeinbegriff bezeichnet etwas, was *an den* Dingen Realität hat. Die Universalien existiren also nicht für sich, wie die Realisten meinen, aber sie existiren an den Dingen und darum sind sie nicht bloß Worte, voces, nomina, wie die Nominalisten sagen, sondern, wenn sie auch keine Realitäten sind, sind sie doch reell. Mit diesen Controversen beginnt denn Abälards eigene Lehrthätigkeit im Fache der Dialektik, in dem ihm bis zu seinem letzten Lebensjahre von den Zeitgenossen die erste Stelle zugestanden worden ist.

Wie auf alles, was er ergriff, so warf er sich auch auf die Dialektik mit leidenschaftlichem Eifer[8] und trat sofort als äußerst anregender Lehrer auf.

Man nannte ihn den Peripatetiker, was damals soviel war wie Logiker. Aber nur in der Logik war er Schüler des Aristoteles; seine Metaphysik ist durchaus platonisch,

während seine Darstellungsweise Ciceros rhetorisches Pathos nachahmt. Nach seinem neuen Princip glaubte er den Gegensatz der Realisten und Nominalisten so versöhnen zu können, daß er weder die Dinge als solche, noch die Worte als solche als das Allgemeine gelten läßt, sondern das Allgemeine liegt ihm in der Aussage über die Dinge, im sermo. Gattungen und Arten, insofern wir sie denken, beziehen sich wohl auf etwas, was existirt, und ergreifen es, aber es ist falsch zu sagen, daß dieselben als die von uns gedachten Universalien existiren, denn der richtige Sinn ist nur, daß etwas existirt, was zu diesen Universalien Veranlassung giebt. Die Verschiedenheit der Arten kann nach Abälard nur dadurch bewirkt werden, daß eine Verschiedenheit der Substanzen besteht; diese aber ist ein Erzeugniß des artmachenden Unterschieds. Abälard unterscheidet dabei zwischen Formen, welche selbst Wesenheiten sind und in den zu Grund liegenden Stoff erst eintreten müssen, um ihn zu etwas zu machen, was er ohne sie nicht wäre, und zwischen solchen Formen, welche keine Wesenheiten selbst sind, sondern schon im Stoffe der Gattung enthalten sind; im Ersteren liegt der eigentliche artmachende Unterschied, im letzteren der accidentielle Unterschied, das zufällige Merkmal. Durch jenen ist ein lebendes Wesen Mensch, durch diesen Schwarzer oder Weißer. Mit dieser Anschauung von der Entstehung der Gattung und Art erklärt sich denn auch Abälards Begriff des sermo. Gattungen und Arten existiren nicht für sich, aber es existirt an den Dingen etwas, was zu unsern Aussagen, sermones, über die Dinge Anlaß gibt, sie sind selbst der Entstehungsgrund unserer Aussagen. Realitäten also, wie der Realismus meint, sind sie nicht, aber eben so wenig bloße Namen, wie der Nominalismus behauptet, sondern sie sind reell an den Dingen.

Auf dieses neue Princip, das er siegreich gegen Nominalisten und Realisten behauptete, beschloß nun der junge Lehrer eine selbstständige Schule der Dialektik zu gründen. Da ihm in Paris die Feindschaft des Scholasticus im Wege war, versammelte der zweiundzwanzig Jahre alte junge Mann seit 1101 seine Zuhörer zehn Stunden von Paris auf dem festen Platze Melun, wo der König damals häufig residirte. Wilhelm suchte dieses Project einer neuen Schule zwar mit allen Mitteln zu hintertreiben, allein etliche große Herrn, mit denen er verfeindet war und die dem Archidiakonus gern einen Streich spielten, nahmen sich des aus dem Adel hervorgegangenen jungen Lehrers an, so daß Wilhelm von Champeaux mit allen seinen Umtrieben nichts erreichte, als daß er für den kecken Anfänger auch noch eine höchst erfolgreiche Reclame gemacht hatte.

Als junger Aristoteles, als unbestrittener König der Dialektik, zog er in seinem neuen Reiche zu Melun ein. Die Wichtigkeit dieses Ereignisses für die gesammte Welt zu preisen ist er durchaus nicht blöde. Ihm hat die Logik einen welterlösenden Charakter. Die Logik stammt vom Logos; wie sich die Christen nach Christus nennen, so die Philosophen nach der ewigen Sophia. In dem Logos ist die Harmonie unseres Denkens und der vom Logos geoffenbarten Wahrheit zu finden. Die Dialektik ist nothwendig zum Verständniß der heiligen Schrift, sie ist nach Augustin die Wissenschaft der Wissenschaften, denn sie lehrt das Lehren und das Lernen. So war er keineswegs gemeint, sein Licht unter den Scheffel zu stellen, sondern verstand es meisterlich, seine Jünger mit einem gewaltigen Selbstgefühle zu erfüllen. Alles wußten sie zu beweisen und man redete mit der Zeit von der Plage der ägyptischen Frösche, die Abälard über Frankreich gebracht habe, so lästig war für fromme Ohren die Disputirwuth, die der

Dialektiker von Palais in der Jugend entfesselt hatte. Wie in der Blüthezeit der Hegel'schen Schule das Ansichsein und Fürsichsein den Gebildeten überall verfolgte und für eine unausstehliche Jugend alles von vorn herein ein aufgehobenes Moment war, so beherrschte von nun an Abälards Dialektik die Domschulen und Klöster, und die Schilderungen, die wir je und je von dem Auftreten dieser Epidemie erhalten, erinnern an die schlimmsten Zeiten des nicänischen Lehrstreits oder der deutschen Philosophie. Da Abälards Dialektik sich erhalten hat, ist uns der wesentliche Inhalt seiner damaligen Hauptvorlesung wohlbekannt. Das erste Buch behandelt die Elemente des Gedankens, die Redetheile, und folgt der Einleitung des Porphyrius und des Aristoteles Buch über die Kategorien. Der zweite Theil handelt von den kategorischen Urtheilen und Schlüssen, das dritte Buch handelt vom Beweis, das vierte von der Hypothese, das fünfte verbreitet sich über Division und Definition. Das also waren die subtilen Fragen, über die er las und die er so spannend, so schlagend, so unterhaltend vorzutragen wußte, daß den Zeitgenossen mit seinem Auftreten ein neuer Tag der Lehre aufgegangen zu sein schien. Besonderes Aufsehen aber erregte die Kritik, die er von seinem Standpunkte aus an den streitenden Schulen der Nominalisten und Realisten übte. Zunächst wendete er sich gegen Roscelin, der behauptete, die Theile seien Worte, mit denen wir am Ganzen, das allein existirt, Unterscheidungen setzen; die Theile also haben ihr Sein bloß im Denkenden und Sprechenden. Ihm erwiderte Abälard, wenn Lukas berichte, der auferstandene Jesus habe das Stück eines Fisches gegessen, so meine Roscelin mithin, Jesus habe das Stück eines Wortes verspeist. Seinem Lehrer Wilhelm von Champeaux aber, der den Allgemeinbegriff für eine Realität, also für eine Sache erklärte, erwiderte er, man könne nicht eine Sache

von einer andern Sache aussagen. Was logisch genommen Prädikat sei, könne in der Wirklichkeit nicht Substanz sein. Aber während er die Einseitigkeiten der beiden Schulen zurückwies, gab er einen Wahrheitsgehalt in beiden zu. Nach ihm ist das Allgemeine die Einheit der darunter fallenden Individuen. Man darf den Allgemeinbegriffen darum nicht ein besonderes, von den Individuen abgesondertes Sein zusprechen, wie der Realismus thut. Ebensowenig aber darf man ihnen mit dem Nominalismus jede Existenz absprechen. Sie existiren im schöpferischen Denken Gottes als Ideenwelt (universalia ante rem), sie existiren auch in unserem Denken, das Gottes Gedanken nachdenkt, bei der Begriffsbildung (universalia post rem) und da die genera und species wirklich vorhanden sind, so bestehen sie auch in den Dingen (in re). Abälard hält also die Wirklichkeit der Allgemeinbegriffe aufrecht als die Einheit des Besondern im Genus und in der Species.

Mit diesem Siege über Wilhelm von Champeaux war denn sein Ruf als Lehrer festgestellt. Hätte er ruhig in Melun ausgeharrt, so wäre seiner Schule eine große Zukunft sicher gewesen. Aber bei der Unrast seines Wesens vermochte er diese Entwicklung nicht abzuwarten, vielmehr trieb ihn sein Ehrgeiz, Paris wieder näher zu rücken, um durch öftere Disputationen seiner Schüler mit denen des Wilhelm von Champeaux die Ueberlegenheit seiner Prinzipien festzustellen. Aus diesem Grunde siedelte er nunmehr nach dem Burgflecken Corbeil über.[9] Aber aus dem Plane wurde nicht viel. In Folge der Ueberanstrengung und Aufregung erkrankte der junge Lehrer und seine Gesundheit erwies sich als so zerrüttet, daß ihm nichts übrig blieb, als in die Heimath zurückzukehren und sich in die Pflege seiner Familie zu geben. Mehrere Jahre lebte er nun wieder in der Stille in Palais, um seine Genesung abzuwarten. Als er endlich nach Paris zurück-

kehren konnte, wo, wie er meinte, seine Schüler ihn sehnlich erwarteten, fand er die Lage sehr verändert. Die große Erweckungsbewegung, die von den Klöstern ausgehend ganz Frankreich in ihre Kreise zog, hatte auch in die Domschulen ihre Wellen geworfen. Dem Eifern der Strengen gegen das Leben der nicht regulierten Chorherren nachgebend, hatte Wilhelm von Champeaux sich seit Ostern 1108 in einen Convent bei einer Kapelle des heiligen Victor in der Nähe von Paris begeben und lebte dort als canonicus regularis. Aus dieser Stiftung ist das berühmte Kloster von S. Victor, ein Hauptsitz der französischen Mystik, hervorgegangen. Abälard aber meint, Wilhelm habe dieses fromme Leben nur gewählt, um desto rascher im kirchlichen Dienste voranzukommen, wie er in der That bald darauf (1113) das Bisthum Chalons erlangte. Vorlesungen hielt er auch in seinem Convent, aber er wird wenig erbaut gewesen sein, als das Antlitz des streitsüchtigen jungen Bretonen wieder in den Reihen seiner Zuhörer auftauchte. Abälard versicherte zwar, er wolle Rhetorik von ihm lernen, bald aber kam es bei den Disputationen, die einen Theil des Studiums bildeten, zwischen Schüler und Lehrer zur Wiederaufnahme ihres alten Streites über die Universalien. Abälard läßt Wilhelm von Champeaux behaupten, der als Realität vorgestellte Allgemeinbegriff sei in eigenthümlicher Wesenheit ganz und zugleich in den einzelnen Individuen und es gebe keinen wesentlichen Unterschied dieser letzteren, sondern nur eine Verschiedenheit nach der Zahl der Accidentien. Da aus dieser Meinung nothwendig folgen würde, daß überhaupt nur eine Substanz existire, alle Verschiedenheit aber nur auf Schein hinausliefe und den Dingen nicht wesentlich innewohne, nahm Champeaux nunmehr die Correctur seines Systems vor, wonach die Allgemeinbegriffe nicht das eigenthümliche Wesen der Dinge bilden sollen,

sondern das Gemeinsame und Ununterschiedene, das sich auf dieselbe Weise in allen findet. Aber eine solche Correctur der ganzen Grundlage seines Lehrgebäudes mußte nothwendig seine Autorität bei den Studirenden völlig erschüttern. Seine Vorlesungen fielen nach Abälard einer solchen Geringschätzung anheim, daß man ihn überhaupt nicht mehr über Dialektik wollte lesen lassen. Selbst seine treusten Anhänger fielen zu Abälard ab.

Für seinen Lehrstuhl an der Kathedralschule hatte Wilhelm, als er sich in das Stift von S. Victor zurückzog, einen Stellvertreter eingesetzt. Fortgerissen von der allgemeinen Bewunderung überließ dieser Abälard den Platz, den Wilhelm ihm anvertraut hatte, um, wie er bescheiden sagte, mit den Andern sich Abälards Unterricht anzuvertrauen. So lange nun Abälard seinerseits Stellvertreter von Champeaux's Stellvertreter war, konnte der Scholasticus ihm nichts anhaben. Nur sine magistro sollte kein Neuling auftreten. Der erzürnte Lehrer ergriff deßhalb den unwürdigen Ausweg, daß er seinen Vertreter unter dem Vorwand anderweitiger schmählicher Anklagen seines Dienstes entsetzte, womit dann Abälards Stellvertretung von selbst wegfiel. So blieb Abälard nichts übrig, als das Feld zu räumen. Mit seinen Anhängern kehrte er nach Melun zurück. Es dauerte indessen nicht lang, so fand Wilhelm selbst für gut, seine Thätigkeit auf einen Landort bei Paris zu verlegen, weil sein Convent an seinem Eingreifen in die Schul- und Welthändel Anstoß nahm, und sogar seine Schüler sich zuflüsterten, es sei ihm nicht Ernst mit seinem Klosterleben und er wolle durch seine Regulirung nur im kirchlichen Dienste vorankommen. Sobald er deßhalb das Feld geräumt hatte, beeilte sich Abälard, nach Paris zurückzukehren, und Wilhelms Lehrstuhl an sich zu reißen, aber der jetzige Stellvertreter Wilhelms auf der Seineinsel

hatte nicht die mindeste Neigung, sich mit Abälard gegen den Scholasticus zu verbinden, sondern war entschiedener Gegner seiner Neuerungen. Da bot sich in der Klosterschule auf dem Berge der heiligen Genovefa für den begabten jungen Lehrer eine Zuflucht. Das Kloster lag außerhalb der Stadtmauer auf dem linken Ufer der Seine. Der Hügel war damals noch nicht überbaut, sondern mit Weinbergen und Baumgärten angelegt, zwischen denen einzelne Gehöfte und Kapellen lagen.[10] Bei einer derselben, der Kirche des heiligen Hilarius, hatte Abälard später seine Schule; damals soll er nach dem Biographen des heiligen Gosvin im Kloster selbst seine Lectionen gehalten haben. In dem einen, wie dem andern Falle stand er unter der Jurisdiction des Abtes und dieser war für sein Treiben verantwortlich. Er selbst sagt, er habe auf diese Weise den Stellvertreter Wilhelms auf der Seineinsel in Belagerungszustand versetzt, das heißt wohl, er suchte ihm die Zuhörer zu entziehen und seine Vorträge zu bestreiten. Da Gefahr vorhanden war, Abälard möchte ihn todt lesen, hielt Champeaux für nöthig, den Aufenthalt in seiner ländlichen Klause aufzugeben und nach Paris zurückzukehren, um die ausgesetzte Schildwache, wie Abälard sich ausdrückt, zu entsetzen. Aber Wilhelms Rückkehr entzog dem Stellvertreter nur seine letzten Zuhörer, so daß auch er dem Beispiele Wilhelms folgte und in ein Kloster eintrat. Um so hitziger entbrannte der Kampf zwischen den Getreuen des wiedergekehrten Scholasticus und den Anhängern des Bretonen auf dem Berge der heiligen Genovefa. Tägliche Wortgefechte, Disputationen, Spöttereien und Angriffe gingen nun zwischen den beiden Heerlagern herüber und hinüber und fragt man, was bei allen diesen Tournieren herausgekommen, so gesteht Abälard selbst, der ganze Zweck sei gewesen, mit Ajax sprechen zu können: Er hat mich nicht überwunden.

Si quaeritis hujus
Fortunam pugnae, non sum superatus ab illo.[11]

Natürlich schrieben sich aber nicht nur die Anhänger des kühnen Neuerers, sondern auch die Gegner häufig den Preis zu, und eine köstliche Probe, wie ein solcher glaubenseifriger Scholar sich in die Höhle des Unglaubens wagt und nach seinem Berichte einen glänzenden Sieg für die Sache des wahren Glaubens erficht, ist uns in dem Leben des h. Gosvin erhalten.[12] Wie auf der Seineinsel Wilhelm von Champeaux fortfuhr, seinen modificirten Realismus zu vertreten, so machte ein anderes Schulhaupt, Joscelin, von nominalistischem Standpunkte her Abälard Opposition. Joscelin, später Bischof von Soissons und zu Sens Abälards Richter, hatte dem Nominalismus eine streng kirchliche Wendung gegeben. Großen Beifall scheint er nicht gefunden zu haben, da er sich bald wieder von Paris verzieht, aber nur um so entrüsteter schauten seine Schüler auf den Zulauf, den Abälard in ihrer nächsten Nähe fand, und sie beriethen, „ob sie nicht mit dem Stecken der Wahrheit den Hund vertreiben müßten, der die rechte Lehre anbelle.“ „Wie seine Hand gegen alle erhoben war, so erhoben sich alle Hände gegen ihn.“ In ihrer Schule hatten sie aber einen jungen Gottesmann, Gosvin von Douai, der später heilig gesprochen worden ist. Dieser erklärte sich bereit, in Person in den Hörsaal Abälards einzudringen und dem Irrlehrer den Mund zu stopfen. Joscelin schüttelte bedenklich das Haupt zu diesem Unterfangen des jungen Eiferers und stellte ihm vor, daß er dem witzigen und schlagfertigen Sophisten nicht gewachsen sein werde, der ohnehin mehr ein Spaßmacher sei als ein Lehrer. Aber der Geist des jungen Gottesstreiters ließ sich nicht dämpfen. Gefolgt von einigen Genossen steigt Gosvin den Berg der heiligen Genovefa empor: »quasi David cum Goliath duello conflicturus.«

Während die Genoſſen in den Schülerwohnungen zurückbleiben, dringt der kühne Hirtenknabe in Abälards Hörſaal ein und unterbricht den Vortrag des Lehrers mit ſeiner Zwiſchenrede. Zunächſt heißt ihn Abälard ſchweigen und den Unterricht nicht ſtören. Er aber, „der nicht gekommen war, um zu ſchweigen, beharrte vielmehr um ſo trotziger auf ſeinen Unterbrechungen. Zunächſt warf ihm Abälard nur einen verächtlichen Blick zu, da er es unter ſeiner Würde fand, ſich mit einem ſolchen Jungen (tantillo juveni) einzulaſſen. Aber Abälards Schüler ſelbſt bitten ihn, dem Eindringling Beſcheid zu ſagen. „So mag er reden, wenn er etwas zu ſagen hat," herrſcht ihn Abälard an, und es kommt zu einer regelrechten Disputation, in der der junge Gosvin dem großen Dialektiker mit Oberſatz, Unterſatz und Schlußſatz ſo zuſetzt, daß dieſer zugeſtehen muß, ſeine Behauptungen ſtänden mit der Vernunft in Widerſpruch. Als Sieger verläßt der kleine David die Schule des Goliath und wird von den wartenden Genoſſen mit hellem Triumphgeſchrei empfangen, daß er den Thurm des Hochmuths niedergeworfen und den Hammer der Lüge zerſchlagen habe, nicht durch Sophismen und dialektiſche Künſte, ſondern durch das Bekenntniß der Wahrheit. Die Geſchichte iſt eine ſpätere Compoſition, denn die Beinamen des Goliath, des Aboilar, der die Wahrheit anbellt, erhielt Abälard viel ſpäter durch Bernhard von Clairvaux und deſſen Schüler. Dazu iſt es der Kloſterbruder und Nachfolger des Abtes Gosvin, der dieſe Niederlage Abälards berichtet. So geht aus dieſem parteiiſchen Zeugniß nur das hervor, daß der Krieg der theologiſchen Parteien im zwölften Jahrhundert nicht ſehr erbaulich war und die Gegner es nicht verſchmähten, die Vorleſungen durch dreiſte Knaben zu ſtören, die zu verbieten außer ihrer Macht lag. Für jetzt endete der Kampf damit, daß Abälard in die Heimath zurückkehrte. Sein Vater

Berengar war ins Kloſter gegangen und ſeine heißgeliebte Mutter Lucia mußte dieſem Beiſpiele folgen, denn nur wenn beide Theile Profeß thaten, war dem Verheiratheten das Gelübde geſtattet. Die Auflöſung des väterlichen Hausſtandes machte die Anweſenheit des älteſten Sohnes nöthig. Er hatte ſich mit ſeinen Geſchwiſtern auseinander zu ſetzen, und als er nach Erledigung dieſer Angelegenheiten wieder in Paris eintraf, fand er ſeinen Gegner Wilhelm nicht mehr dort vor. Derſelbe war im Jahre 1113 auf den Biſchofsſtuhl von Chalons-ſur-Marne erhoben worden und ging nun unter dem Einfluſſe des jüngern Bernhard ganz in das Lager der Myſtik über, deren Hauptpflegeſtätte ſein Convent von St. Victor geworden war. In Abälard aber war der Entſchluß gereift, nicht mehr zu den Kämpfen der Dialektiker zurückzukehren, ſondern ſich der Theologie zuzuwenden, deren Probleme ihn ernſtlich beſchäftigten. Männer, ſagt er in der Einleitung zur Theologie, die an ſeinen philoſophiſchen Schriften Gefallen fanden, hätten ihn aufgefordert, auch in das Verſtändniß der heiligen Schriften einzudringen. Es war aber doch wohl auch die Abſicht, zu einer höheren kirchlichen Stellung ſich emporzuſchwingen, die ihn zu dieſem verhängnißvollen Entſchluſſe beſtimmte. Unter den damaligen Lehrern der Theologie hatte ein Schüler des berühmten Anſelm von Canterbury einen großen Namen, der Canonicus und Capitelsdecan Anſelm von Laon. Abälard begab ſich alſo, es wird um das Jahr 1114 geweſen ſein,[13] nach Laon, um die Vorleſungen des greiſen Gelehrten zu hören. Dieſer war ſchon der Lehrer des Wilhelm von Champeaux geweſen, der es bis zum Biſchof gebracht hatte; nun ſetzte ſich auch Abälard ihm zu Füßen. Aber es ging Abälard mit dieſem berühmten Lehrer nicht anders, als es ihm in Paris mit Wilhelm ergangen war. „Ich beſuchte den alten Mann," berichtet er, „fand aber bald,

Während die Genossen in den Schülerwohnungen zurückbleiben, dringt der kühne Hirtenknabe in Abälards Hörsaal ein und unterbricht den Vortrag des Lehrers mit seiner Zwischenrede. Zunächst heißt ihn Abälard schweigen und den Unterricht nicht stören. Er aber, „der nicht gekommen war, um zu schweigen, beharrte vielmehr um so trotziger auf seinen Unterbrechungen. Zunächst warf ihm Abälard nur einen verächtlichen Blick zu, da er es unter seiner Würde fand, sich mit einem solchen Jungen (tantillo juveni) einzulassen. Aber Abälards Schüler selbst bitten ihn, dem Eindringling Bescheid zu sagen. „So mag er reden, wenn er etwas zu sagen hat," herrscht ihn Abälard an, und es kommt zu einer regelrechten Disputation, in der der junge Gosvin dem großen Dialektiker mit Obersatz, Untersatz und Schlußsatz so zusetzt, daß dieser zugestehen muß, seine Behauptungen ständen mit der Vernunft in Widerspruch. Als Sieger verläßt der kleine David die Schule des Goliath und wird von den wartenden Genossen mit hellem Triumphgeschrei empfangen, daß er den Thurm des Hochmuths niedergeworfen und den Hammer der Lüge zerschlagen habe, nicht durch Sophismen und dialektische Künste, sondern durch das Bekenntniß der Wahrheit. Die Geschichte ist eine spätere Composition, denn die Beinamen des Goliath, des Aboilar, der die Wahrheit anbellt, erhielt Abälard viel später durch Bernhard von Clairvaux und dessen Schüler. Dazu ist es der Klosterbruder und Nachfolger des Abtes Gosvin, der diese Niederlage Abälards berichtet. So geht aus diesem parteiischen Zeugniß nur das hervor, daß der Krieg der theologischen Parteien im zwölften Jahrhundert nicht sehr erbaulich war und die Gegner es nicht verschmähten, die Vorlesungen durch dreiste Knaben zu stören, die zu verbieten außer ihrer Macht lag. Für jetzt endete der Kampf damit, daß Abälard in die Heimath zurückkehrte. Sein Vater

Berengar war ins Kloſter gegangen und ſeine heißgeliebte Mutter Lucia mußte dieſem Beiſpiele folgen, denn nur wenn beide Theile Profeß thaten, war dem Verheiratheten das Gelübde geſtattet. Die Auflöſung des väterlichen Hausſtandes machte die Anweſenheit des älteſten Sohnes nöthig. Er hatte ſich mit ſeinen Geſchwiſtern auseinander zu ſetzen, und als er nach Erledigung dieſer Angelegenheiten wieder in Paris eintraf, fand er ſeinen Gegner Wilhelm nicht mehr dort vor. Derſelbe war im Jahre 1113 auf den Biſchofsſtuhl von Chalons-ſur-Marne erhoben worden und ging nun unter dem Einfluſſe des jüngern Bernhard ganz in das Lager der Myſtik über, deren Hauptpflegeſtätte ſein Convent von St. Victor geworden war. In Abälard aber war der Entſchluß gereift, nicht mehr zu den Kämpfen der Dialektiker zurückzukehren, ſondern ſich der Theologie zuzuwenden, deren Probleme ihn ernſtlich beſchäftigten. Männer, ſagt er in der Einleitung zur Theologie, die an ſeinen philoſophiſchen Schriften Gefallen fanden, hätten ihn aufgefordert, auch in das Verſtändniß der heiligen Schriften einzudringen. Es war aber doch wohl auch die Abſicht, zu einer höheren kirchlichen Stellung ſich emporzuſchwingen, die ihn zu dieſem verhängnißvollen Entſchluſſe beſtimmte. Unter den damaligen Lehrern der Theologie hatte ein Schüler des berühmten Anſelm von Canterbury einen großen Namen, der Canonicus und Capitelsdecan Anſelm von Laon. Abälard begab ſich alſo, es wird um das Jahr 1114 geweſen ſein,[13] nach Laon, um die Vorleſungen des greiſen Gelehrten zu hören. Dieſer war ſchon der Lehrer des Wilhelm von Champeaux geweſen, der es bis zum Biſchof gebracht hatte; nun ſetzte ſich auch Abälard ihm zu Füßen. Aber es ging Abälard mit dieſem berühmten Lehrer nicht anders, als es ihm in Paris mit Wilhelm ergangen war. „Ich beſuchte den alten Mann," berichtet er, „fand aber bald,

daß er mehr langjähriger Gewohnheit als Geisteskraft und Gedächtniß seinen Namen zu verdanken habe. Wer in irgend einer Frage zweifelhaft sich bei ihm Raths erholen wollte, kehrte gewiß noch rathloser zurück als er gekommen war. Wenn man ihn hörte, schien er bewundernswerth, nicht, wenn man ihn fragte. Der Reichthum seiner Worte war erstaunlich, aber der Inhalt um so leerer und trivialer. Wenn er ein Feuer anzündete, erfüllte er sein Haus mit Rauch, erhellte es aber nicht mit Licht. Sein blättervoller Baum schien den Fernerstehenden prächtig, traten sie aber heran und sahen sie näher zu, so ward er unfruchtbar gefunden." Dem Feigenbaume ohne Feigen vergleicht er ihn, den der Herr verflucht hat, der hohen Eiche auf fruchtbarem Acker, wie Lucanus den Pompejus heiße. So ward Abälard gar bald es müde, noch länger müßig in seinem Schatten zu liegen. Er erschien immer seltener in Anselms Vorlesungen, und so groß war auch hier das Cliquenwesen, daß die von Anselm bevorzugten Schüler wegen dieser Mißachtung ihres Meisters sofort einen Haß auf den jungen Gelehrten warfen und durch heimliche Zuträgereien das Schulhaupt gegen seinen säumigen Hörer aufwiegelten. Eines Tages kam es darüber zu einer Aussprache. Als nach einigen wissenschaftlichen Discussionen das Gespräch eine heitere Wendung nahm, ward Abälard die spöttische Bemerkung zu Theil, daß er, der nur die weltlichen Wissenschaften absolvirt habe, wohl auch vom Studium der heiligen Schrift nicht allzuviel halte. Abälard erklärte höchst ehrbar, daß das Schriftstudium sehr heilsam sei und man in demselben erfahre, was dem Wohle der Seele diene, aber er wundere sich, daß Leute von wissenschaftlicher Bildung noch eines Lehrers bedürften, um die Schrift zu verstehen. Der Schriftsteller selbst und allenfalls die Glossen müßten hinreichen, den Sinn zu ermitteln, die weitläufigen

scholastischen Excurse verdunkelten ihn nur. Auf diese durchaus vernünftige Aeußerung war die Antwort der dünkelhaften Studenten ein schallendes Gelächter. Da könne er wohl selbst, ohne in der Scholastik zuhause zu sein, einen Propheten auslegen, rief man ihm zu. Als er sich wirklich dazu erbot, wurde der Lärm noch größer. Gleichsam zum Spott schlug man ihm vor, er solle über Ezechiel, den dunkelsten aller heiligen Autoren, lesen, und er erklärte sich bereit, sofort am folgenden Tage damit zu beginnen. Großmüthig wollte man ihm eine längere Frist der Vorbereitung lassen, was er mit der Erklärung abwies, er sei nicht gewohnt, nach dem herkömmlichen Schlendrian vorzugehen, ihm genüge sein eigenes Ingenium. Nach damaligem Brauch nahm Abälard nun einen „Expositor" an, der mit den Studenten den Text las und den Stand der Frage erörterte, worauf Abälard seine Erläuterung gab. Zur ersten Vorlesung fanden sich nur wenige Zuhörer ein, aber seine Art, über den Sinn des Textes nicht nach Ueberlieferung und Autoritäten zu entscheiden, sondern denselben nach eigenem Urtheile festzustellen, fesselte die Zuhörer; bald kamen die Uebrigen auch und schrieben bei den Andern die Vorlesungen nach, die sie versäumt hatten. In der That unterscheiden sich die erhaltenen Commentare Abälards von der üblichen Auslegungsweise des Mittelalters eben dadurch, daß er sich näher an den Text hält und die damals üblichen endlosen dogmatischen Abschweifungen vermeidet. So wundern wir uns nicht, daß der bisher für die Logik gefeierte Lehrer nun auch als Ausleger der heiligen Schrift Epoche machte. Allein je größer der Beifall war, den er fand, um so größer waren auch die Bedenken des Anselmus gegen die Erfolge eines jungen Mannes, der seine eigenen Vorlesungen säumig besucht hatte und gegen den ihm von seinen Lieblingsschülern allerlei Uebles

zugetragen worden war. Diese Zuträger waren in erster Reihe Alberich von Reims und der Lombarde Lotulf, die sich des glücklichen Concurrenten auf diese Weise entledigen wollten, ein Spiel, das sie später nochmals mit gleichem Glück gegen Abälard gespielt haben. Indem sie die Eifersucht des argwöhnischen alten Mannes steigerten, brachten sie ihn dazu, daß er dem jungen Bretonen die Fortsetzung seiner Auslegung in der Domschule untersagte, damit nicht ein so ohne Vorstudien unternommenes Werk mit seinen unausbleiblichen Irrthümern dem Ansehen der Schule von Laon Eintrag thue. Die studirende Jugend war zwar sehr entrüstet über dieses Einschreiten des neidischen Greises, Abälard aber sah ein, daß gegen den Zorn der akademischen Götter kein Kraut gewachsen sei. Er packte seine Schreibereien über Ezechiel zusammen und kehrte nach Paris zurück, indem er vor „Pompejus dem Großen," dem er Anselmus spöttisch verglich, das Schlachtfeld räumte. Mit Wilhelm von Champeaux, der jetzt die Bischofsmütze zu Chalons trug, war in Paris das Hinderniß hinweggeräumt, das Abälard früher den Platz versperrt hatte, an den er gehörte. Er erhielt die Lehrkanzel an der Domschule und las nun sowohl über Theologie wie über Dialektik. Näheres theilt er uns nicht mit über diesen großen und lang ersehnten Erfolg, da er nicht die Geschichte seines Glücks, sondern die seines Unglücks schreibt. Auch mochte es ihm peinlich sein, der Wohlthaten des Capitels von Nôtre-Dame und seiner Verpflichtungen gegen dasselbe zu gedenken, nachdem aus den Gönnern bittere Feinde geworden waren, die er sogar mit einem Processe bedroht hatte. Da Heloise ihn in einem Briefe als Canonicus bezeichnet, muß er auch eine Pfründe erhalten haben, man streitet, ob als Nachfolger Wilhelms in Paris, oder in Sens, dessen Chronik ihn als Canonicus der Hauptkirche aufführt.[14] Er selbst

erwähnt auch dieſe Thatſache nicht in einem Zuſammenhange, in dem er ſeine Ehe zu erzählen gedenkt, und ſich nur als mißhandeltes Schlachtopfer ſeiner Feinde ſchildert.

So war er denn ſelbſt ein Bewohner der Inſel geworden, auf der alle Glorien Frankreichs damals ihren Sitz hatten, die Kirche, der König, das Gericht und die Wiſſenſchaft. Zwei Brücken verbanden dieſen Kern der Stadt mit dem neuen Paris. Der Grand-pont führte zum rechten Ufer der Seine, zu dem Quartier, das zwiſchen den Kirchen von S. Germain l'Auxerrois und S. Gervais ſich ausbreitete und das Viertel der Lombarden hieß, weil hier der Handel ſeinen Sitz hatte. Der Petit-pont führte hinüber nach dem Hügel der heiligen Genovefa, der damals noch außerhalb der Stadtmauer lag und ſich nach und nach mit Schulen und frommen Anſiedelungen bedeckte unter Aufſicht des Abtes der heiligen Genovefa, deſſen Kloſtergebiet der Berg bildete. Im Oſten erhob ſich ſoeben Wilhelms neue Stiftung von S. Victor, im Weſten lag die alte Abtei von S. Germain des Prés. Da die Inſel nicht alle Scholaren und wißbegierigen Prieſter faſſen konnte, die der wachſende Ruhm der Pariſer Schulen hierherzog, ſo entſtand eben jetzt am linken Ufer, in der Nähe des Petit-pont, das lateiniſche Viertel, die Studentenſtadt, in der es auch damals wild genug herging.[15] Victor Hugo hat in ſeinem Glöckner von Nôtre-Dame eine phantaſtiſche und doch mit feinen hiſtoriſchen Zügen durchwebte Schilderung dieſes alten Paris gegeben, der Inſel, der Brücken, des Studentenquartiers. Dieſe tolle Bevölkerung des luſtigen »pays latin«, die indisciplinirten Kleriker vom Berge der heiligen Genovefa,[16] die Kloſterſchüler der benachbarten Abteien, das Alles drängte nun hinüber zu dem neuen Lehrer, der von Laon nach der Inſel gekommen war und hier zunächſt ſeine Vorleſungen über Ezechiel fortſetzte.

Die eigentliche Blüthezeit im Leben Abälards war angebrochen. Nichts schien seinem Talente unmöglich und er entfaltete eine Lehrthätigkeit, die an Glanz alles Dageweſene überſtrahlte. Er ſah Schüler aller Nationen zu ſeinen Füßen[17] und übereinſtimmend preiſen ſie, wie der Lehrer ſich zum Verſtändniß der Hörer herabließ, wie er niemals trocken und langweilig wurde, ſondern ſeine Vorträge durch ſchlagende Bilder und witzige Bemerkungen anregend zu geſtalten wußte. „Er war", erzählt ein deutſcher Zuhörer, Otto von Freiſing, „beſonders ſtark in der Feinheit ſeiner Erfindungen, die nicht allein zur Philoſophie nöthig, ſondern auch nützlich zur ſcherzhaften Erheiterung der menſchlichen Gemüther waren."[18] Damit ſtimmt völlig überein, was der Engländer Johann von Salisbury über Abälards Unterrichtsweiſe berichtet. Als Philoſoph ſcheint er ihm allein des Ariſtoteles Umgang genoſſen zu haben, weßhalb er ihn gern den Peripateticus Palatinus nennt, von dem Lehrer aber ſagt er: „Abälard ſtrebte ſo ſehr nach Klarheit im Vortrag und nach Leichtigkeit des Verſtändniſſes, daß er ſich wohl deßwegen zu dem Standpunkte der Knaben herabließ, indem er ſeine Schüler lieber in kindiſchen Dingen unterrichten und vorwärts bringen wollte als in philoſophiſcher Würde unverſtändlich bleiben."[19] Die Gegner aber, wie Joscelin in der Biographie des heiligen Gosvin, ſchalten, Abälard ſei kein Disputator, ſondern ein Spötter, und treibe nicht das Handwerk eines Lehrers, ſondern das eines Spaßmachers. Wie ernſt es Abälard mit der Wiſſenſchaft war, dafür zeugen ſeine Schriften. Jene Urtheile aber beweiſen immerhin, daß der große Virtuos des Katheders nicht nur ſich völlig zu dem Standpunkte ſeiner Schüler herabließ, ſondern auch die kleinen Künſte nicht verſchmähte, die das Auditorium munter erhalten und der Ermüdung vorbeugen. Auch heute noch gibt die Lektüre Abälards eine

Vorstellung davon, wie die Lebendigkeit und Klarheit seiner Darstellung, die Originalität seiner rasch einschlagenden Vergleichungen, die freie dialektische Entwicklung und die geschickte Verwerthung der alten Literatur die Zuhörer fesseln und begeistern mußte. Die Gabe seines Volkes, auch das Schwierigste und Tiefste klar und präcis und mit stylistischer Anmuth zu sagen, hat er vollauf besessen und eben darauf, daß er von allen verstanden ward, beruht die Verbreitung seiner Schriften unter den Ungelehrten, die die Gegner so bitter beklagen. Dieses Klarheitsbedürfniß, die durchsichtige Art der Darstellung, die spannende Weise der Formulirung der Probleme, machen oft einen fast modernen Eindruck, so daß wir uns erst ausdrücklich wieder in's Gedächtniß rufen müssen, daß es der Zeitgenosse eines Gottfried von Bouillon und Friedrich Barbarossa ist, der also zu schreiben vermochte. Als ein Phänomen wurde er auch von den Mitlebenden betrachtet und über den unerhörten Erfolg seiner Lehrthätigkeit herrscht nur eine Stimme. Rom, schreibt der Prior Fulko von Deuil,[20] habe ihm in seine Hörsäle seine Zöglinge geschickt und ihn damit als den Weiseren anerkannt. Nicht Berge, nicht Flüsse, nicht Thäler, keine Entfernung, kein noch so beschwerlicher oder gefährlicher Weg habe von seinen Lectionen zurückschrecken können. Ueber das Meer von England seien sie gekommen, von der Bretagne, der Normandie, von Flandern, aus den Bergen der Basken, aus Poitou, Anjou, Spanien und Deutschland, von den Bewohnern Galliens selbst und von der Bürgerschaft von Paris nicht zu sprechen, die so nach seiner Belehrung gedürstet, als ob solche überhaupt nur bei ihm zu finden wäre. Die Klarheit seines Geistes, die Anmuth seines Vortrags, die Leichtigkeit seiner Darstellung, sowie die Schärfe seiner Wissenschaft habe alle zu ihm gerissen, als zu der klarsten Quelle der Philosophie. Auch Heloise be-

zeugt noch nach Jahren, wie die Leute zuſammenliefen, wenn „Magiſter Petrus“ kam, wie ſie die Hälſe reckten und ihn mit ihren Blicken verfolgten, wenn er ging, und iſt überzeugt, daß Königinnen und die mächtigſten Frauen ſie um ſeine Gunſt beneideten. Städte und Länder warben um ihn und kein anderer Lehrer ward mehr mit ihm verglichen.[21] Paris war eben zu allen Zeiten geneigt, ſeine Lieblinge zu verwöhnen, und Abälard war nicht abgeneigt, ſich verwöhnen zu laſſen. Er empfand die ganze Wonne des Horaziſchen monstrari digito praetereuntium[22] und nahm den überſchwänglichen Beifall wie einen Tribut an, der ihm gebühre. Die Narrheit der Verehrer ſteigerte ſein Selbſtgefühl, das von Haus aus nicht klein war, zu anmaßender Unverträglichkeit. So ſagt Fulco in ſeinem bitterſüßen Briefe es dem zu Fall Gekommenen auf den Kopf zu, und Abälard ſelbſt läugnet es nicht, daß der Enthuſiasmus ſeiner Hörer damals anfing, ihm den Sinn zu verwirren. Er ſchadete ſich bei Studenten und Lehrern durch abſprechendes Weſen. Nichts ließ er mehr gelten als ſeine eigenen Einfälle und gewöhnte ſich, alle, die vor ihm über die gleichen Materien geſchrieben, auch die heiligen Männer der Kirche, als Köpfe zu behandeln, die weit unter ihm ſtänden. Auch war das nicht ſeine einzige Verirrung. Bei dem großen Zulauf von Schülern wuchſen ſeine Einnahmen und der asketiſch ſtrenge Gelehrte, der, als er kam, nur den Reiz der Wiſſenſchaft kannte, fing an, an den Freuden des Pariſer Lebens Gefallen zu finden. Er ſelbſt berichtet, in dem Verhältniſſe, in dem ſein Ruhm wuchs, ſei ſeine Demuth geſchwunden und ſeine Liebe zu Gott erkaltet, ſo daß er ſich völlig die Zügel ſchießen ließ und mit mehr Recht als bei der Erzählung ſeiner Triumphe über Wilhelm von Champeaux hätte er hier ſchreiben dürfen: „Das war der Anfang meines Unglücks.“

Zweites Kapitel.

Abälard und Heloïse.

1118 und 1119.

> Ad Vulcania loca te properantem praecedere vel sequi pro jussu tuo minime dubitarem. Non enim mecum animus meus, sed tecum erat. Sed et nunc maxime si tecum non est, nusquam est.
>
> Heloissae Ep. II, 77.

Das Jahr vor Abälards Eintritt in das Kloſter von Saint-Denis war das verhängnißvollſte im Leben des großen Gelehrten; ſchwere Schuld, unmenſchliche Strafe und der Entſchluß, den Reſt des Lebens der härteſten Buße zu weihen, das Alles drängt ſich in den kurzen Zeitraum eines Jahres zuſammen. Was das Urtheil des Leſers ſeiner Selbſtbiographie aber einigermaßen entwaffnet, iſt die Strenge, mit der der Verfaſſer ſelbſt, ohne irgend etwas zu beſchönigen, mit ſich in's Gericht geht. Dem alten Manne iſt der junge vollkommen objectiv geworden. Mit kalter Ruhe, der ſelbſt ein Zuſatz von Ironie nicht fehlt, ſieht er auf die Irrwege des jungen, eiteln Thoren von damals zurück. Er ſelbſt findet, jenem Abälard ſei nur widerfahren, was er verdiente, und doch erhitzt ſich noch das Blut des Mönchs, wenn er der Tage gedenkt, in denen er ein verbotenes Glück als Raub an ſich geriſſen hatte. „Weil das Glück", ſchreibt er, „die Thoren immer aufbläſt und weltlicher Ruhm die Kraft des Geiſtes ſchwächt und durch fleiſchliche Lockungen leicht auflöſt, ſo begann auch ich, der ich früher ganz enthaltſam gelebt hatte,

der Luſt die Zügel ſchießen zu laſſen, da ich mich bereits für den einzigen Philoſophen hielt, der in der Welt noch übrig ſei und keine weitern Beunruhigungen mehr fürchtete. Und je weiter ich in der Philoſophie und Theologie vorgeſchritten war, um ſo mehr entfernte ich mich von den Philoſophen und Theologen durch die Unreinheit meines Lebens.“ Er war bereits dem vierzigſten Lebensjahre nahe, als ſein Roman mit Heloiſe alle ſeine wiſſenſchaftlichen Pläne umſtürzte und ſein ganzes Leben in andere Bahnen warf. Zur Entſchuldigung ſeiner Verirrung ſchickt er voraus, was ſein Gegner Fulco freilich beſtreitet,[23] von dem ſchmutzigen Leben Anderer habe ihn ein natürlicher Abſcheu abgehalten, zu Verbindungen mit vornehmen Frauen hätten ſeine Studien ihm keine Zeit gelaſſen, auch gibt er zu, daß er die Formen des Frauendienſtes — die Courtoiſie war damals eine recht umſtändliche Wiſſenſchaft — nicht beſonders kannte, ſo daß er ſich für ein einfacheres Verhältniß entſchied. Eine Heirath wäre für ihn nicht unmöglich geweſen, denn die Prieſterweihe erhielt er erſt als Mönch, aber eine legitime Ehe würde ihm den Zugang zu den höheren Kirchenämtern verſchloſſen haben. So beſchloß er denn zu leben wie ſo mancher andere canonicus saecularis. Das böſe Glück (prava fortuna) kam ihm dabei auf halbem Wege entgegen. Doch beſchönigt er nichts. Er *wollte* eine jener Verbindungen eingehen, die trotz der gregorianiſchen Ordnungen im niedern Klerus ſehr gewöhnlich waren. Wie ein anderer Freier, der ſich unter den Töchtern des Landes umſchaut, ſo wählte er nach kühler Erwägung für eine ſolche wilde Ehe die anmuthige und wegen ihrer Gelehrſamkeit im ganzen Königreiche Francien berühmte Heloiſſa, die „Nichte“ des Canonicus Fulbert.[24] Er wußte, daß der Zauber ſeiner glänzenden Perſönlichkeit, der die Studirenden an ſeine Wege kettete, auch Frauen gegenüber nicht verſage,[25] und ſo erklärt

er selbst, was Heloise ihm übrigens brieflich bestätigt,[26] daß keine Frau, die er seiner Liebe würdigte, ihn würde zurückgewiesen haben. Wenn sein Selbstzeugniß hier etwas austrägt, so war er als Mann schöner als die damals noch unentwickelte Heloise als Frau.[27] Auch will er sie weniger wegen ihres anmuthigen Gesichtes gewählt haben, als weil mit ihr, die bei den Nonnen von Argenteuil eine gelehrte Erziehung erhalten hatte, und die, nach dem Zeugnisse des Petrus Venerabilis, in ganz Frankreich als berühmtes Wunderkind angestaunt ward, auch ein geistiger und schriftlicher Verkehr möglich war. Noch in unserem Jahrhundert zeigte man auf der Seineinsel das angebliche Haus des Canonicus Fulbert, wo Abälards Roman sich abspielte.[28] Es lag nördlich von Nôtre Dame in der Nähe der Seine, inmitten enger und gewundener Straßen, zu Eingang der rue des Chantres, mit der Aussicht in der Richtung des jetzigen Stadthauses. Hier im Centrum der Priesterwohnungen, in der Nähe der Domschule, in der er lehrte, hatte der berühmte Magister Petrus die Nichte des Canonicus Fulbert, damals ein noch sehr junges Mädchen (adolescentula), kennen lernen. Daß der Oheim auf die begabte Nichte stolz war, erleichterte Abälard die Annäherung. Er bot sich unter Vermittlung Dritter an, ihre gelehrte Ausbildung zu vollenden, falls Fulbert ihn in seine Hausgenossenschaft aufnehmen wolle, da das Führen eines eigenen Hausstandes ihm zu kostspielig und umständlich sei. Den Preis der Pension möge Fulbert nach Belieben bestimmen. Der rohe Alte ging arglos in diese Falle. Es ist vielleicht nur die Absicht, sein eigenes Unrecht zu beschönigen, wenn Abälard behauptet, Geiz und Eitelkeit hätten Fulbert ein Abkommen empfohlen, bei dem er das Honorar für den Unterricht sparte und den berühmtesten Lehrer des Abendlands zum Hausgenossen und Instructor

seines Kindes hatte. Jedenfalls machten ihn Abälards hohe Stellung in der Wissenschaft und äußerlich strenge Haltung allzu sicher. Zu welchen Stunden es ihm genehm sei, solle der große Mann seine Nichte unterrichten, alle ihre Studien beaufsichtigen und sie züchtigen, falls sie nicht fleißig sei. „So hatten wir denn", erzählt er selbst, „ein Haus und bald auch einen Sinn." Ohne daß der Oheim es ahnte, schloß Heloise die Verbindung mit ihrem Lehrer, die Abälard von vorn herein beabsichtigt hatte, und noch als gereifter Mann erzählt er seinem Freunde mit brennendem Blute die Geschichte seines damaligen Liebeslebens. Heloise aber schrieb nach langen Jahren in einem sehnsuchtsvollen Briefe an den für sie völlig stumm gewordenen Gatten: „Ich gestehe, daß zweierlei Dir in besonderer Weise gegeben war, wodurch Du die Liebe von Frauen sofort gewinnen konntest, nämlich die Gabe zu dichten und zu singen. Du hast in verliebten Metren gedichtete Lieder hinterlassen, welche durch ihre große Anmuth sowohl der Dichtung als des Gesanges, oft wiederholt, jeden Mund mit Deinem Namen erfüllten."[29] Auf den Straßen und in den Häusern hörte sie von nun an die auf sie gedichteten Lieder singen,[30] und so anders empfand die Französin des zwölften Jahrhunderts, so wenig dachte sie an eine Gretchenklage: „sie singen Lieder auf mich, es ist nicht schön von den Leuten", daß sie stolz auf diese Berühmtheit war, denn sie fand es schöner, die Geliebte eines solchen Mannes zu sein, als die als Last ihm aufgejochte Gattin. Die Lieder auf Heloise lebten noch im Volksmunde, als Abälard seine Erinnerungen schrieb, und man hat bald das eine, bald das andere carmen auf ihn zurückführen wollen, doch fehlt dabei jeder Anhalt. Der Unterricht, den er seiner Schülerin ertheilte, bezog sich auf das Hebräische und Griechische, so weit Abälard selbst es verstand, aber auch die theo-

logiſchen und ethiſchen Probleme waren nicht ausgeſchloſſen, wie eine Anſpielung auf Abälards Lehre von der intentio zeigt, die Heloiſe gelegentlich in einem Briefe an Abälard macht[31], und auch in der Dialektik brachte ſie es dahin, mit Kunſtausdrücken wie specialiter und singulariter um ſich zu werfen.[32] Ein Hauch des halb pedantiſchen, halb verliebten Verkehrs haftet noch an Abälards Etymologie des Namens ſeiner Geliebten, den er nicht von Helwide, Helvida, Helwiſe (Louiſe) ableitet, ſondern von Elohim, oder Heloim, dem Namen Gottes:[33] Doch lagen damals, als er ſich dieſer Etymologie ſchuldig machte, jene Zeiten ſchon weit hinter dem Abte und der Aebtiſſin.

Aus dem ſcharfſinnigen Scholaſticus war ſo ein girrender Troubadour geworden, aber bald erfuhr er, daß Minerva und Venus ſich von alters her gram ſind. „Recht zum Ekel war es mir in den Hörſaal zu gehen, in ihm zu verweilen; und in gleicher Weiſe des Nachts für die Liebe und dann am Tag für das Studium mich wach zu erhalten. Auch fand mich die Vorleſung damals ſtets ſo lau und nachläſſig, daß ich bereits nichts mit friſcher Geiſteskraft, ſondern Alles nur gewohnheitsmäßig vorbrachte, und bereits nur der Wiederholer des früher Gefundenen war . . . Ward mir eine neue Erfindung vergönnt, ſo waren es Liebeslieder, nicht philoſophiſche Geheimniſſe.“ Auch die Schüler nahmen die ungünſtige Veränderung wahr, die mit dem beliebten Lehrer vorging, und mit der Zeit errieth en ſie den wahren Sachverhalt. Sofort war das Abenteuer in aller Mund und nur der Oheim, den es am nächſten anging, lebte arglos weiter. Da er Heloiſe zärtlich liebte und dieſe in ihrer kindlichen Sorgfalt für ihn nicht nachließ, Abälard aber wegen ſeines geordneten Lebens bisher des beſten Rufes genoſſen hatte, blieb Fulbert auch dann noch bei ſeiner guten Meinung, als Freunde

versuchten, ihm die Augen zu öffnen. Um so größer war sein Schmerz, als er sich endlich überzeugen mußte, daß die beiden ihn getäuscht hatten. Nun trennte er sie. Gram, Verzweiflung, Thränenströme waren die Folgen des eingekehrten Unglücks, jeder Theil bejammerte das Elend, das er über den andern gebracht, und ihre Liebe verdoppelte sich, weil sie sich nicht sehen sollten. Bald aber ließ Heloise mit großem Frohlocken (cum summa exultatione) ihren Geliebten wissen, daß sie sich Mutter fühle. Nun blieb ihm nichts übrig, als sie aus ihrer Gefangenschaft bei Fulbert zu befreien. Er wartete eine Nacht ab, in der der Canonicus abwesend war, führte Heloise aus dessen Haus und schickte sie, als Nonne verkleidet, nach der Bretagne zu seiner Schwester. Wenn eine ehrbare Familie die Entflohene aufnimmt, wenn später die Nonnen von Argenteuil dem verfolgten Paare eine Zuflucht gönnen, wenn Heloise trotz ihrer Vergangenheit in dem alten Argenteuil, mit seinem Rocke Christi, Priorin, in dem neuen Paraklet Aebtissin wird, wenn der ehrwürdige Abt von Cluny sie als solche mit vestra sanctitas anredet,[34] so ist das sicher ein Beweis, daß das Verhältniß nicht mit dem Maßstabe unserer heutigen Sitte gemessen werden darf. Die gregorianischen Reformen hatten nicht viel mehr erreicht, als daß aus den Priesterfrauen Pfaffenweiber geworden waren, und da Abälard die höheren Weihen noch nicht erhalten hatte, die Ehe auch später nachgeholt ward, haben selbst hohe Kirchenfürsten der nachmaligen Aebtissin ihre Jugendirrthümer nachgesehen. Auch Abälards Familie nahm sich ihrer an, und daß er Heloisen in seiner Heimath und bei den Seinen geborgen hatte, erwies sich ihm bald für seine eigene Sicherheit nützlich. Der mächtige Canonicus hätte die Entführung seiner Nichte, die vielleicht seine Tochter war, nicht ungerächt gelassen, aber er fürchtete, jede Gewaltthat an Abälard werde seine, ihm noch

immer theuere Heloiſe in der Bretagne büßen müſſen. So diente Heloiſe den Herrn von Palais gleichſam zur Geißel für die Sicherheit ihres in der Macht Fulberts befindlichen Angehörigen. Als dann des Alten Zorn ſich einigermaßen gelegt hatte, ließ ihm Abälard Vorſtellungen machen, daß, was ſich zugetragen, eben von Alters her der Lauf der Welt ſei; um aber gut zu machen, was er verſchuldet, wolle er den prieſterlichen Segen nachholen, wenn nur die Ehe geheim gehalten werde, damit er keinen Schaden an ſeinem Rufe nehme. Daraufhin fand eine Ausſöhnung ſtatt und Abälard erhielt von Fulbert und den Seinen den Friedenskuß.

Als Abälard in die Bretagne reiſte, um Heloiſe nunmehr zurückzuführen, hatte ſie einen Knaben geboren, den die gelehrte Mutter Aſtralabius nannte. Aber von einer geheimen Ehe im Hauſe ihres Oheims wollte ſie nichts hören. Wie ſie den Canonicus kenne, werde er Abälard niemals verzeihen und ſich an ihm rächen, ſobald er ſie wieder erlangt habe. In ihrer opferſüchtigen Liebe wollte ſie alles Schwere auf ſich nehmen, jedes Opfer dem geliebten Manne erſparen und vor allem daran nicht Schuld tragen, daß die obern Kirchenämter ſich dem am Beginne einer großen Laufbahn ſtehenden Abälard verſchlöſſen. Ueberall würde man ſie verantwortlich dafür machen, daß Franciens größtes Licht im Aufſteigen alsbald wieder erloſchen ſei. Selbſt aus der Schrift beweiſt ſie ihm, daß der Apoſtel vor der Ehe warne und führt Philoſophen, Prophetenſchüler, Eſſäer und Kirchenväter ins Feld, um ihn von einem Schritte abzuhalten, der ſeine Ehre ſchädige, ohne die ihre wieder herzuſtellen. Abälard legt ihr dabei eine ſolche gelehrte Abhandlung über die Vorzüge des Cölibats in den Mund, daß wir weniger an ſeinem als an ihrem Berufe zur Häuslichkeit irre werden müßten, wäre es nicht deutlich, daß er zum guten Theil hier ſelbſt das Wort

führt, um sein eigenes Verhalten nach Möglichkeit zu entschuldigen. „Wie passen", so läßt er Heloisen sagen, „Schüler und Kammermädchen, Schreibzeug und Wiege, Bücher, Tafeln und Spinnrocken, Feder, Griffel und Spindeln zusammen? Wer könnte wohl, vertieft in theologische und philosophische Gedanken, das Weinen der Kinder, die Lieder der Ammen, welche sie besänftigen, und den lärmenden Schwarm des männlichen und weiblichen Gesindes aushalten? Wer wird auch jenen häßlichen, unabläßigen Schmutz kleiner Kinder ertragen können? Das können die Reichen, deren prächtige Häuser oder Paläste viele Räume haben, deren Ueberfluß die Ausgaben nicht merkt, noch von täglichen Sorgen gequält wird. Aber die Lage der Philosophen, sage ich dir, ist nicht die der Reichen, und wer auf Geld sinnt und in weltliche Sorgen verstrickt ist, hat keine Muße für den Dienst göttlicher und menschlicher Weisheit." Es sind das wohl mehr seine als ihre Reflexionen gewesen, doch steht allerdings aus Heloisens eigenen Briefen fest, daß sie sich erbot, auch in Zukunft seine Geliebte zu bleiben, damit er sein Amt und seine ganze Zukunft nicht durch die Ehe mit ihr aufs Spiel setze.[35] Eine Heirath konnte seine Stellung an der Schule unmöglich machen, über Theologie wenigstens durfte er dann nicht mehr lesen, aus dem Capitel mußte er ausscheiden; der Weg zu den hohen Aemtern war ihm verschlossen. Blieb dagegen Heloise seine Geliebte, so traten alle diese Folgen nicht ein, denn durch solche Verhältnisse waren viele der hohen Hierarchen hindurchgegangen, die zur Zeit die Kirche Frankreichs lenkten. Die volle Unwahrhaftigkeit der kirchlichen Zustände drängt sich dabei freilich auf,[36] aber auch die ausgleichende Gewalt des bürgerlichen Urtheils, das ein Verhältniß, wie das Heloisens, mild beurtheilte, weil dasselbe schließlich doch nur die Ungerechtigkeit der bestehenden Einrichtungen corrigirte. Denn

daß das Opfer, das sie anbot, schimpflich sei, kommt weder Abälard noch ihr selbst in den Sinn. Mehr Furcht vor Fulberts Rache als Bedenken des Gewissens bestimmten sie endlich doch, Abälards Vorschlag anzunehmen und in eine geheim gehaltene Ehe zu willigen. Aber ihr war dabei das Herz schwerer als je zuvor. Weder an Fulberts Versöhnung, noch an die dauernde Opferwilligkeit Abälards vermochte die hellsehende Frau zu glauben, und unter Thränen und Seufzen gab sie ihre Einwilligung, „sicher, daß ihr Schmerz unendlich sein werde wie ihre Liebe unendlich war". „Der Geist der Prophetin fehlte ihr nicht, wie die Welt später erkennen mußte," sagt Abälard, indem er den thränenvollen Abschied von Palais berichtet. Ihr Knabe blieb in der Bretagne bei Abälards Schwester, um für den geistlichen Stand erzogen zu werden,[37] die Eltern aber kehrten heimlich nach Paris zurück, wo sie sich des Nachts zu den Vigilien in der Kirche einfanden und gegen Morgen in Anwesenheit des Oheims und einiger Freunde sich trauen ließen. Dann ging jeder in seine einsame Wohnung und nur heimlich und selten durften sie sich sehen. Aber während Abälard das Interesse hatte, seine Ehe zu verheimlichen, war es Fulberts Sorge, sie bekannt zu machen, damit der Makel nicht auf der Familie bleibe. Heloise dagegen strafte ihre Verwandten Lügen und verschwor sich feierlich, sie sei nicht Abälards Gattin. Als sie dafür von ihrer eigenen Sippe mißhandelt wurde, mußte Abälard sie zum zweiten Mal entführen, und jetzt brachte er sie zu den Nonnen von Argenteuil, bei denen sie vordem erzogen worden war. Da Heloise hier die Kleidung der Conversen anlegte, sahen die Ihren in diesem neuen Handstreich Abälards einen Versuch, sie überhaupt abzuschütteln. Will man das feindselige Zeugniß des Abtes Fulco von Deuil und des Canonicus Roscelin gelten lassen, so hat Abälard allerdings

alles gethan, dieſen böſen Schein zu erwecken. Nach ihnen ergab er ſich in dieſer Periode, die ſeinem Eintritt in das Kloſter voranging, dem wildeſten Leben und vergeudete ſeine ganze Einnahme mit Frauen, deren einer er dann noch als Mönch den Ertrag ſeiner Lehrthätigkeit zutrug. Da dieſe Nachrede auf die Ausſagen der Kloſterleute von S. Denis zurückgeht,[38] ſo wäre doch möglich, daß hier nur eine Entſtellung ſeines Verhältniſſes zu Heloiſen im Mönchsmunde vorliegt, denn aus den Briefen an Heloiſe geht hervor, daß er auch in Argenteuil das Verhältniß mit ihr keineswegs abgebrochen hatte. Die Buhlerin, der Abälard das Geld zutrug, nach welchem die Mönche von S. Denis gierten, wird Heloiſe ſelbſt ſein, die ihre Ehe mit Abälard verleugnen mußte und die von den Nonnen in Argenteuil gewiß nicht unentgeltlich aufgenommen worden war. Aber ſelbſt, wenn ſich Alles ſo verhält, wie Abälard uns berichtet, bleibt dennoch ſein Verhalten unwürdig und zweideutig genug. Statt ſich zu ſeinem Weibe offen zu bekennen, hielt er ſie in einem Frauenkloſter verſteckt. Ohne den Schleier zu nehmen, lebte Heloiſe dort als Laienſchweſter und ſetzte bei Abälards Beſuchen im Refectorium den Umgang mit ihrem Gatten fort.[39]

Ueber dieſes ſchimpfliche Verhältniß entbrannten Fulbert und Heloiſens Vettern in gerechter Wuth. Sie meinten, Abälard habe ſie zum Beſten gehalten und die Gattin ins Kloſter gebracht, um ſich ſo von ihr loszumachen. In dieſer Erbitterung beſchloſſen ſie, an Abälard, der aus Ehrgeiz ſich zu ſeiner Ehe nicht bekennen wollte, eine Rache zu nehmen, die ihn gleichfalls zu höheren Aemtern unfähig machen, oder ihm ihre Erlangung mindeſtens ſehr erſchweren mußte.[40] Was ſie beabſichtigten, war in den Kämpfen der Patarener und Nikolaiten häufig vorgekommen. Sie beſtachen ſeinen Diener, überfielen ihn in ſeiner Schlafſtube und ehe er ſich

aus dem Schlafe ermuntert hatte, war er zum Eunuchen verstümmelt.[41] Die That machte ungeheures Aufsehen. Nicht nur die Studenten, ganz Paris lief nach der Seineinsel, um sich zu überzeugen, was geschehen sei, und da Abälard als Kleriker geistlichen Gerichtsstand hatte, nahm sich der Bischof der Sache an. Fulbert büßte seine Gewaltthat mit Confiscation seiner Güter und wurde für eine Weile wenigstens aus dem Capitel entfernt.[42] Dem Diener, der Abälard verrathen, und einem der Frevler, dessen man habhaft ward, wurde ihre Unthat nach dem jus talionis vergolten und beiden dazu die Augen ausgestochen. Aber Abälards Zukunft war vernichtet. Während er an seinen Wunden darniederlag, drängte sich die Schaar der Verehrer in seine Wohnung und verschärfte seine Schmerzen durch ihre Klagen. „Wie da die ganze um mich versammelte Stadt in Verwunderung staunte, wie sie in Wehklagen sich ergoß, wie ich durch ihr Geschrei litt und durch ihren Jammer betäubt wurde, das ist schwer, ja unmöglich auszudrücken. Am meisten aber folterten mich die Geistlichen und meine Schüler mit unerträglichem Klagen und Heulen, so daß ich weit mehr durch ihr Mitleid als durch die Pein der Wunde litt." Schlimmer aber als beides quälte den leidenschaftlichen und ehrgeizigen Gelehrten das Bewußtsein seiner Schmach. In entsetzlicher Folge zog die ganze Reihe seiner Verschuldungen und seiner Verluste jetzt an ihm vorüber und die Gedanken jagten sich, wie glänzend seine Stellung gewesen und wie sie nun für immer verloren sei, wie gerecht die Strafe, die ihn ereilt, wie Verrätherei seinen Verrath vergolten, wie seine Nebenbuhler nun triumphiren würden, wie Eltern und Freunde sich über ihn grämen müßten, wie die ganze Welt von diesen abenteuerlichen Vorgängen reden werde. Wo war ein Ausweg? Gleich einem Nessusgewande haftete die Schande an ihm und es gab kein

Mittel, sie abzuschütteln. Mit welcher Stirne sollte er vor die Oeffentlichkeit treten, da alle Finger auf ihn weisen, alle Zungen ihn verlästern würden und er für alle ein ungeheuerliches Schaustück sein werde. Der ganze bohrende Schmerz, moralisch für immer vernichtet zu sein, wühlte in seinem Herzen, die Vergangenheit zeigte ihm nur seine Schuld und die Zukunft nur Schmach und Verachtung. Seine Phantasie war geschäftig, ihm das Traurige zum Entsetzlichen zu steigern und doch übertrieb sie nicht. Ein gefeierter Lehrer ist er auch nach diesen Ereignissen wieder geworden, ein geachteter nicht. In ganz anderem Tone traten von da an die Gegner ihm gegenüber und bei der Rohheit der Mönchsfehden wiesen Feinde wie Roscelin mit plumpem Hohne stets auf diese moralische Wunde, die niemals heilte. Noch nach Jahren zittert jede Fiber an ihm, wenn er von diesen Dingen spricht, und man fühlt ihm nach, wie den ehrgeizigen, leidenschaftlichen Mann der ungeheuerliche Schimpf im Innersten brannte. Selbst seine Gelehrsamkeit gesellte sich zu den bösen Geistern, die sein Schmerzenslager umstanden, um ihn zu peinigen. Er erinnerte sich aller Stellen des alten Testaments, in denen die Eunuchen vom Tempel ausgeschlossen wurden und das Gesetz sie wie unreine Thiere brandmarkte. So faßte er denn, wie er selbst sagt, mehr aus Scham als aus Frömmigkeit den Beschluß, seine Schande in einem Kloster zu verbergen.

Fulco von Deuil bezeugt, daß er nichts mehr besaß als den Rock auf seinem Leibe, als er sich bei der vornehmsten Abtei Frankreichs, bei den Mönchen von S. Denis, als Novize meldete. Mag das, wie Fulco unterstellt, mit dem wilden Leben des letzten Jahres zusammenhängen, oder mag die Unterbringung Heloisens in Argenteuil, oder mögen Kurkosten und Proceßkosten seine Habe verschlungen haben, jeden-

falls war der berühmte Lehrer den Mönchen auch so willkommen. Nach den Kirchengesetzen konnte er aber nur angenommen werden, wenn auch seine Gattin den Schleier nahm. So befahl er Heloisen, in Argenteuil Profeß zu thun. Nicht Zug zum Klosterleben, sagt sie selbst,[43] sondern lediglich Gehorsam gegen ihren Abgott bestimmte die noch nicht Zwanzigjährige, durchaus gegen ihre Neigung, Nonne zu werden, wobei sich die Aermste noch anklagt, durch die unglückliche Ehe sein Elend verschuldet zu haben. Daß sie Gott durch ein solches Gelübde nicht wohlgefälliger werde, sagte sie sich selbst. Aber ihr Fanatismus für Abälard wollte zeigen, daß er Herr wie ihres Leibes, so auch ihrer Seele sei. Noch kam es zu heftigen Erörterungen zwischen ihnen, als Heloise wahrnahm, daß der argwöhnische Kranke ihr nicht traue. Sie sollte vorangehen mit dem Eintritt ins Kloster, damit sie nicht wie Loths Weib auf halbem Wege stehen bleibe. Das war die letzte Kränkung, die er ihr anthat, und sie bekennt selbst, wie wehe er ihr damals gethan habe. Wäre sie doch auf seinen Befehl ihm selbst in die Hölle nachgefolgt oder vorangegangen. „Denn mein Ich war nicht mein, sondern dein. Wenn es nicht bei dir ist, ist es nirgends. Ohne dich kann es überhaupt nicht existiren.“ In dieser blinden Ergebenheit that sie, noch nicht zwanzig Jahre alt, den Schritt, der unwiderruflich war. „Ich erinnere mich,“ erzählt Abälard, „wie gar viele mitleidsvoll ihre Jugend vom Joche der Klosterregel wie von einer unerträglichen Pein vergeblich abzuschrecken suchten. Sie aber brach unter Thränen und Schluchzen in die Worte Cornelias bei Lucan aus:[44]

Oh maxime conjux
Oh thalamis indigne meis! Hoc juris habebat
In tantum fortuna caput? Cur impia nupsi,
Si miserum factura fui? Nunc accipe poenas,
Sed quas sponte luam.

„Warum doch, ich Arme, ward ich Dein Weib, Dir Jammer zu bringen? Nimm nun die Buße, die frei ich erkor.“ „Und mit diesen Worten eilte sie bald zum Altar und nahm rasch vom Bischof den geweihten Schleier am Altar, und verpflichtete sich vor aller Augen zum klösterlichen Gelübde.“ Sie brachte das Opfer ihres ganzen jungen Lebens ohne Zögern, aber ihre Briefe zeigen, wie furchtbar schwer sie es nachmals empfunden hat. Er selbst zweifelt nicht, daß sie in der Welt leicht einen andern Gatten gefunden hätte[45] und sie bekennt mit der Offenheit der Kinder dieser Zeit, wie ihre ganze Natur gegen den Zwang des Klosters noch nach Jahren sich empörte. Doch hätte sie auch dieses Elend ihm zu lieb fröhlich getragen, wenn er nur durch seinen Zuspruch es ihr erleichtert hätte. Aber schweigend und kalt wendete er sich von ihr.[46] Mit seinem eigenen Unglück beschäftigt, hatte er keine Theilnahme für das ihre. So wenigstens stellt sich das Verhältniß in Heloisens Briefen dar. Anderseits haben die geldgierigen Mönche von S. Denis ihrem berühmten Klosterbruder zum Vorwurf gemacht, daß er das Geld, das er mit seiner Lehrthätigkeit verdiene, einer Buhlerin zutrage,[47] womit sie doch wohl Heloisen im Auge hatten. So weit es ihm möglich war, hätte er danach ihr Loos zu erleichtern gesucht. Sicher ist, daß er es später that. Als Heloise durch die Vertreibung der Nonnen aus Argenteuil in das bitterste Elend geräth, nimmt er nach zehnjährigem Schweigen (1129) den Verkehr mit ihr wieder auf. Zu läugnen ist auch nicht, daß er nur seine mönchische Pflicht erfüllte, indem er Heloisen als eine für ihn Gestorbene betrachtete, wie herzlos uns diese Pflichterfüllung von unserem Standpunkte erscheinen mag. Auch als er wieder mit ihr in Beziehung tritt, verschanzt er sich der Aebtissin des Paraklet gegenüber hinter die strengen Formen, die die Regel für den Besuch der

Nonnenklöſter vorſchreibt. Erſt ein Brief, den ſie nach Erſcheinen ſeiner Denkwürdigkeiten an ihn richtet, bricht endlich das Eis, ſo daß er wider ſeinen Willen in eine Correſpondenz mit ihr gezogen wird, die ihn mit der Zeit völlig zu ihr zurückführt. Er mochte das Gefühl einer tapfern That haben, als er es wagte, ihr ſeine Schriften zu widmen und ſeine Gelehrſamkeit, wie ſeine Poeſie, in den Dienſt ihres Kloſters zu ſtellen. Uns erſcheint das wie die Erfüllung einer Pflicht, ſeinen mönchiſchen Gegnern war es ein zweiter Frevel, der ihm aufs neue ſchlimme Früchte tragen ſollte.

Wie Heloiſe ohne allen inneren Beruf zu Argenteuil den Schleier genommen hatte, ſo war auch Abälard zu Saint Denis weit davon entfernt, der Welt abgeſtorben zu ſein, vielmehr dürſtete er nach Rache. Die Entfernung Fulberts aus dem Kapitel von Nôtre Dame genügte ſeinem leidenſchaftlichen Haſſe nicht. Er hielt das ganze Kapitel für mitſchuldig und wollte, da der Biſchof ſich ſeinen Klagen verſagte, ſein Recht in Rom ſuchen. Man war auf Seiten der Gegner doch weit davon entfernt, dieſe Drohungen zu verlachen, vielmehr unternahm es ein Vermittler, der Prior Fulco von Deuil, Abälard von dieſem Schritte abzumahnen, indem er ihm zu Gemüthe führte, daß er mit dem Ordensgelübde auch die Verpflichtung übernommen habe, ſeinen früheren Gegnern zu verzeihen. Wir beſitzen dieſes wohlerwogene und ſorgfältig ausgearbeitete Schreiben noch,[48] das für die Geſichtspunkte der mittelalterlichen Moral außerordentlich charakteriſtiſch iſt. Der Schreiber iſt ein überaus kluger Prälat, der Abälard wohlfeilen Weihrauch mit vollen Händen ſtreut, um ihn zu beſänftigen. Und nicht nur Abälards Ehrgeiz ſucht er zu ſchmeicheln durch die überſchwänglichſte Anerkennung ſeiner Lehrerfolge, ſondern er ſucht ihm auch die Vortheile ſeines neuen Zuſtandes zum Bewußtſein zu bringen,

der, nach der Meinung des Priors, Abälard der mönchiſchen Vollkommenheit beträchtlich näher gebracht hat. Namentlich aber räth er ihm ab, in Rom Recht zu ſuchen. Er werde ja gehört haben von der weltbekannten Habſucht der Römer. Wer je mit ſeinen Schätzen dieſen Schlund habe füllen können? Woher ſolle er das Geld nehmen? Wolle er ſeine Eltern, ſeine Freunde, ſein Kloſter um ſolches bitten? Das alles würde nicht hinreichen, um jene Unerſättlichen zu befriedigen und er werde ſich nur noch mehr dem Gelächter der Gegner ausſetzen. Statt mit Drohungen um ſich zu werfen, Kapitel und Biſchof anzuklagen, würde es ihm beſſer anſtehen, ſich ſeiner Gelübde zu erinnern und damit die Reparation zu verdienen, die am Tage der Auferſtehung der Gerechten wartet. Es ſcheint, daß Fulco's Vorſtellungen ihren Zweck erreichten, da von weiteren Schritten Abälards bei dem römiſchen Stuhle nichts berichtet wird. Die traurige Angelegenheit hatte damit ihren Abſchluß erreicht, aber Abälard war von da an ein innerlich verbitterter Mönch, der ſich einer Askeſe ergab, die ihm Niemand zum Verdienſte rechnete, und deſſen Polemik nicht mehr von dem naiven Uebermuthe der Jugend, ſondern von der grämlichen Unzufriedenheit eines verfehlten Lebens zeugt. Die eine Nacht hatte ihn zum Greis gemacht. „Monachus es!“ hatte ihm Fulco zugerufen und ihm ſelbſt kam bald die ganze bittere Wahrheit dieſes Wortes zum Bewußtſein. Heloiſens zärtlichen Briefen ſetzte er kaltes Schweigen entgegen und den neuen Brüdern im Kloſter, die mit Begeiſterung den großen Mann in ihren Konvent aufgenommen hatten, wußte er ſich bald ſo unleidlich zu machen, daß er an ihnen keine Bundesgenoſſen, ſondern neue Feinde gewann. Wie lang dieſe unerquickliche Epiſode in dem Leben des unglücklichen Mannes währte, vermögen wir ſo wenig ſicher zu beſtimmen, wie das Jahr der häßlichen Tragödie ſelbſt. Sein Eintritt

in S. Denis fand einige Jahre vor der 1121 zu Soiſſons gehaltenen Synode ſtatt, da er auf ihr eine längere Lehrthätigkeit zu vertreten hat; anderſeits ſagt er ſelbſt, daß er ſeit ſeiner Rückkehr von Laon im Jahre 1114 mehrere glückliche Jahre ungehindert in Paris gewirkt habe; die unglückliche Kataſtrophe ſeines Lebens und der Eintritt in das Kloſter wird alſo ungefähr in das Jahr 1119 zu ſetzen ſein. Er war mithin vierzig Jahre alt, als die erſte weltliche Periode ſeines Wirkens dieſen gewaltſamen Abſchluß fand.

Drittes Kapitel.

Der Mönch von Saint-Denis und die Synode von Soissons. 1119—1121.

Loquar in amaritudine animae meae.
Heloissae Ep. 4.

Die Abtei von Saint Denis bei Paris war eine der ältesten und berühmtesten in Francien. Schon Gregor von Tours gedenkt dieses ersten Bischofs von Paris, der als Märtyrer enthauptet worden sein soll,[49] und erwähnt seine Basilika als Begräbnißstätte des königlichen Hauses.[50] Sein Grab galt schon im sechsten Jahrhundert als höchstes Heiligthum der Franken, an dem Gelübde und Reinigungseide abgeleistet wurden.[51] Die Abtei war durch den Merovinger Dagobert gestiftet und durch den Cluniacenser Odilo reformirt worden, und der damalige Abt Adam, der seit 1094 das Szepter führte, wurde wegen seiner Fürsorge für die Armen gerühmt.[52] Allein S. Denis lag zu nah bei Paris, um sich der Welt ganz zu verschließen. Der heilige Bernhard klagt, daß das Kloster angefüllt gewesen sei mit Kriegsleuten, von Geschäften gedrängt werde, von Streit wiederhalle und zuweilen selbst Frauen offen stehe. Die Betheiligung des Abts an den Staatsgeschäften hatte es dahin gebracht, daß man in S. Denis, wie Bernhard sich ausdrückt, zwar dem Könige gab, was des Königs, aber Gott nicht gab, was Gottes.[53] Daß Abälard, der die Einsamkeit suchte, bei seiner gereizten und verbitterten

Stimmung ein ſolches Treiben nur ſchwer ertrug, begreift ſich leicht, doch haben wohl auch ſeine ſpäteren Zerwürfniſſe mit den Mönchen von S. Denis ihn verleitet, die Zuſtände in der Abtei etwas dunkel zu ſchildern. Beſtimmte Thatſachen wenigſtens gibt er nirgends an, dagegen fehlt es nicht an indirecten Ausfällen in ſeinen Schriften. In der chriſtlichen Theologie[54] hat er vielleicht den Abt Adam im Auge, wenn er die Bedürfnißloſigkeit der alten Philoſophen preiſt und dann anzüglich fortfährt: „So mögen dadurch beſchämt werden die Aebte unſerer Zeit und ihren Sinn ändern, wenigſtens durch das Beiſpiel der Heiden bewegt, da ſie vor den Augen ihrer elende Gemüſe kauenden Brüder die ausgezeichnetſten und zahlreichſten Genüſſe gierig verſchlingen.“ „An hohen Feſttagen“, ſagt er am gleichen Orte von den Biſchöfen, „die nur zum Lobe Gottes ſollten angewandt werden, ziehen ſie Taſchenſpieler, Sänger, Tänzer an ihren Tiſch, feiern mit ihnen Tag und Nacht und belohnen ſie nachher durch große Geſchenke, welche ſie von den geiſtlichen Beneficien nehmen, von den Oblationen der Armen, um ſie den Dämonen zu opfern.“ Und wie die Hirten, ſo die Heerde. „Was werden zu dem Beiſpiele des Diogenes“, ſchilt er weiter, „die Mönche unſerer Zeit ſagen, welche vorgeben, die Welt mit Chriſto zu verachten, was werden ſie dazu ſagen, die, um den Wein recht ſchmackhaft zu machen, mancherlei ausgeſuchte Miſchungen zuſammenſetzen, koſtbare und glänzende Becher ſuchen und mit den gewöhnlichen Zubereitungen nicht zufrieden ſind“. Auch perſönliche Ausfälle auf das Leben des Abts fehlen in ſeinen Memoiren nicht, wie anderſeits die Mönche den geſtrengen Cenſor aufs gröbſte verläſterten.[55] Man hatte ſich eben von beiden Seiten ineinander getäuſcht. Die Mönche hatten den berühmten Gelehrten aufgenommen, damit er mit dem Glanze ſeines Namens ihren Convent ver-

herrliche, mit seiner Gelehrsamkeit ihre Urkunden zum Nutzen der Abtei verwerthe, durch seine Vorlesungen die Klosterkasse fülle, mit seiner Beredtsamkeit ihre Klosterschule emporbringe. Er aber suchte im Kloster Schweigen, Disciplin und vor Allem Vergessenheit. Aber um seinen Ruhm oder seine Schande zu verbergen durfte er nicht nach S. Denis vor den Thoren von Paris gehen. Kaum war er von seinem Siechthum genesen, so klopften schon die Kleriker an, wann er seine Vorlesungen wieder beginnen werde? Sie bestürmten den Abt und ihn selbst, Abälard solle seinen Unterricht wieder aufnehmen und das nun zur Ehre Gottes und zum Wohle seiner Brüder thun, was er bisher um des Ruhmes und Geldes willen gethan habe. Auch die Klosterbrüder erwarteten von ihm, daß er nach seinen Gaben sich dem Kloster nützlich mache. Ein fröhliches Treiben, wie es einst im Kloster der heiligen Genovefa und auf der Seineinsel den Dialecticus Palatinus umschwirrt hatte, sollte die Langeweile des im Sande vergrabenen S. Denis unterbrechen. Durch ihn wollte man endlich etwas anderes hören als die Gebete der Messe und die Lieder der Horen. Sein Witz sollte das Refectorium und die Kreuzgänge beleben, aber er war stumm und blieb ein Fremdling in ihren Mauern. Nicht anders können wir uns die Lage nach Abälards eigener Erzählung vorstellen.

Sehr verschieden freilich lautet der Bericht, den Roscelin von den Mönchen in S. Denis erhielt. Während Abälard nach seiner Erzählung die Kleriker, die ihn wegen neuer Vorlesungen überliefen, abgeschüttelt haben will gleich lästigen Schmeißfliegen, hätte der Abt, nach Roscelins Bericht, seinem Wunsche entsprochen, indem er ihm eine Kirche mit ihren Einkünften überwies, um dort seine Curse zu halten, so wie er später an der Kirche des heiligen Hilarius auf dem Berge der heiligen Genovefa gelehrt hat. Aber die Mönche waren

erbittert, daß er den Ertrag ſeiner Vorleſungen nicht an das Kloſter abliefere, ſondern auf ſpäten Gängen einer früheren Geliebten zutrage. Abälard ſelbſt redet von einer ſolchen Lehrthätigkeit zu S. Denis nicht und mit ſeiner eigenen Erzählung ſteht in Einklang, was Otto von Freiſing berichtet,[56] bei Tag und Nacht habe er dem Leſen und Studiren obgelegen und ſei ſo aus einem ſcharfſinnigen Manne ein noch ſcharfſinnigerer, aus einem gelehrten ein noch gelehrterer geworden. Aber mit dem Erfolge kehrte auch ſeine alte Anmaßung wieder. Aus dem leichtlebigen Weltgeiſtlichen war ein Pedant der Regel geworden. In dem Tone, mit dem er früher ſeine Schule beherrſcht hatte, rügte er jetzt jede Abweichung von den Mönchsgelübden, und wurde mit ſeinen Kritteleien den Brüdern und namentlich dem weltlich geſinnten Kloſterfürſten ſo läſtig, daß Abt Adam das oft an das Kloſter geſtellte Verlangen, Magiſter Peter ſolle ſeine frühere Lehrthätigkeit wieder aufnehmen, zum Vorwand nahm, den unberufenen Sittenrichter ſo raſch wie möglich wieder los zu werden. Die Abtei beſaß eine im Gebiet des Grafen Theobald von der Champagne gelegene Cella[57] und man geſtattete Abälard, unter Entbindung von der Klauſur, ſich dort nach ſeinem Wunſche einzurichten und Schüler um ſich zu verſammeln.[58] Möglicher Weiſe iſt mit dieſer Verpflanzung die Vergünſtigung gemeint, von der Roscelin redet. Ihm haben die Mönche von S. Denis die Sache ſo geſchildert, daß die Brüder ihm zunächſt eine Kirche zugewieſen hätten, bei der er unter Nachſicht der Regel ſeinen gewohnten Beſchäftigungen und Vergnügungen nachgehen konnte. Als aber für ſeine Anſprüche aller Art die Einnahmen nicht genügten, habe ihm der Abt und der Convent einſtimmig eine andere Kirche verwilligt, wo er eine Menge Barbaren um ſich verſammelt habe. Den Erlös ſeiner Lehrthätigkeit aber habe er nicht dem Kloſter zugewendet,

sondern ihn persönlich einer früheren Geliebten zugeschleppt.[59] Im Ganzen hat doch Abälards eigene Darstellung auch innerlich größere Wahrscheinlichkeit für sich. Sollte er zu seiner früheren Thätigkeit zurückkehren, so mußte es ihm selbst genehm sein, nicht in Paris, das Zeuge seiner Schande gewesen war, wieder vor die Studentenschaft zu treten, sondern es geschah das am besten in einem abgelegenen Landorte, wo nur solche sich einfanden, denen es um seinen Unterricht zu thun war und die geneigt waren, um dieses Unterrichtes willen über das Uebrige hinwegzusehen. Mit dem Zulaufe der Barbaren aber hat es seine Richtigkeit. Als es bekannt wurde, daß der Peripateticus von Palais wieder eine Schule eröffnet habe, strömte in der That die studirende Jugend in solcher Menge nach der Champagne, daß die Umgebung des Klösterleins keine zureichende Unterkunft, ja der Boden keine hinlängliche Nahrung bot, um aller Nachfrage zu genügen. Abälards eigene Neigung ging jetzt auf die Schriftauslegung. Wohl mochten die Gedanken des Römerbriefs, den er so sorgfältig commentirt hat, ein Balsam sein für sein zerrissenes Gemüth. Die Gedankenspiele der Dialectik dagegen waren ihm in seiner damaligen Stimmung fast verhaßt, und nur weil die Schüler ihn gerade um diese Vorlesung bestürmten, nahm er sie wieder auf. Als eigentliches Ziel aber behielt er fest die Theologie im Auge. So machte er die philosophischen Kurse, wie er selbst sagt, „gleichsam zum Köder, um die durch den philosophischen Geschmack Angelockten zum Studium der wahren Philosophie heranzuziehen.“ Nicht alle Formalien hatte er erfüllt, um als Lehrer der Theologie aufzutreten; daß ein Mönch außerhalb der Klosterschule lehrte, war ungewöhnlich; eine bischöfliche Genehmigung fehlte ihm, aber den innern Beruf und die Befähigung durfte er sich zuschreiben. Daß durch sein Wiederauftreten die andern

Schulen leerer geworden seien, während er unter dem milden Himmel der Champagne eine täglich größere Zahl von Schülern versammelte, wird man ihm glauben dürfen, und daß die Gegenintriguen von der benachbarten Domschule zu Reims ausgehen, bestätigt seine Behauptung. Aber rasch genug sollte er erfahren, daß für ihn die Lage nicht mehr war wie vor seinem Unglück. Die Eifersucht, die er durch seine früheren Erfolge herausgefordert, der Haß der Gegner, mit denen er nicht immer sanft verfahren war, hatte sich beruhigt, so lang er als gebrochener Mann hinter den Klostermauern von S. Denis saß, jetzt regten sie sich aufs neue und dieses Mal fanden die Verketzerer bei der Geistlichkeit ein williges Gehör, so ungerecht die vorgebrachten Verdächtigungen auch waren. Unsympathisch war dem Klerus die Lehrthätigkeit Abälards wohl immer gewesen, aber gegenüber dem glänzenden Erfolge derselben in Paris hatten die Gegner sich nicht herausgewagt. Um so gehässiger trat man jetzt der gefallenen Größe gegenüber, obwohl Abälard nach den schweren Erfahrungen, die hinter ihm lagen, sicher viel maßvoller auftrat, als in den Tagen seines Glanzes, in denen die Gegner geschwiegen hatten.

Abälards Absicht ist es nie gewesen, die Kirchenlehre zu bekämpfen, sondern im Gegentheil, sie zu beweisen, aber die Unruhe der dialektischen Bewegung wird dem Gläubigen, der in seiner Andacht nicht gestört sein will, stets ein Anstoß sein. Der Dialektiker, der seiner Künste froh, die Schüler aus dem dumpfen Anstarren der Ueberlieferung aufrüttelt, der analysirt, combinirt, Schlüsse bildet, wird in dieser fröhlichen Arbeit des Gedankens den Gläubigen immer keck und frivol erscheinen und ihren Zorn reizen, indem er die Widersprüche des Dogmas aufzeigt, auch wenn er die beste Absicht hat, diese Widersprüche zu vermitteln. In diesem Gegensatze zwischen dem Bedürfnisse der Gläubigen, ungestört zu glauben,

und der Nothwendigkeit der Wissenschaft, diese friedselige Ruhe zu unterbrechen, Widersprechendes zu unterscheiden, Unhaltbares auszuscheiden, wurzelte Abälards Schicksal. Für den Kampf selbst ist er nicht verantwortlich, der war stets und wird stets sein, aber in seinem kecken Virtuosenthum, in der heiteren Ueberlegenheit, in der er mit dem Stoffe zu spielen und alle andern Meinungen zu verhöhnen schien, lag allerdings ein Grund, warum er mehr Anstoß gab als andere. Leidenschaftlichen Widerspruch hatte seine Methode von Anfang an gefunden. So besitzen wir aus einer nicht näher zu bestimmenden Zeit einen Brief Abälards gegen einen Ignoranten in der Dialektik,[60] der in seiner Ignoranz Abälards ganze Kunst für Sophistik und Täuscherei erklärt hatte. Abälard vergleicht diesen Mann dem Fuchs in der Fabel, der die Trauben sauer findet, die ihm zu hoch hängen. Da er solche Leute aus der Vernunft, die sie nicht haben, nicht widerlegen kann, erweist er das Recht der Dialektik mit der Autorität Augustins und der Schrift selbst, indem er den Gegnern zu Gemüth führt, daß wir, die wir die Gabe der Wunder nicht mehr haben, kein anderes Mittel der Ueberzeugung besitzen als den logischen Beweis. In der Weise dieses ignarus mögen schon Leute wie jener Gosvin in Paris ihm entgegengetreten sein, aber erst seit Abälard ein moralisch zu Grunde gerichteter Mann war, wagte man mit schwereren Anklagen gegen ihn vorzugehen. Zunächst steifte man sich auf das Formelle, daß Beschäftigung mit weltlichen Büchern und eine Lehrthätigkeit außerhalb des Convents den Mönchsregeln widerspreche und seine theologischen Vorlesungen, ohne Erfüllung der vorgeschriebenen Vorbedingungen und ohne Aufsicht eines der Kirche verantwortlichen Scholasticus (sine magistro) der kirchlichen Ordnung zuwiderlaufe. Der Bischof, der Erzbischof, der Abt wurden der Reihe nach mit diesen

Beschwerden behelligt. Schon daß sich die Vorstände der Reimser Schule und nicht der Abt oder Bischof zu Hütern der kirchlichen Ordnung aufwarfen, indem sie Abälard seine Schule schließen wollten, beweist deutlich genug, daß Eifersucht das eigentliche Motiv des Verfahrens war. Als die Gegner mit dieser Berufung auf die bestehenden Ordnungen nicht durchreichten, da erst nahmen sie die nächste, von Abälard veröffentlichte Schrift zum Vorwand, um den verhaßten Rivalen der Irrlehre zu bezüchtigen und ihn auf diese Weise unschädlich zu machen.

Zum ersten Mal stoßen wir so auf die Behauptung, die Lehrvorträge des Peripateticus Palatinus, der bisher an der berühmtesten Schule Franciens unter den Augen des Bischofs gelehrt und die gereistesten und vornehmsten Schüler um sich versammelt hatte, sei ein Häretiker und sein glänzender Lehrvortrag nur die gleisende Schlangenhaut einer giftigen Irrlehre. Da der Vorwurf von den alten Gegnern Lotulf und Alberich ausgeht, die ihre jetzige Schule zu Reims durch Abälards nahe Cella bedroht meinten, könnte man zunächst an diejenigen Beschuldigungen denken, die sie einst in Laon gegen Abälard erhoben, daß er, der nur Philosophie und Physik getrieben, zum Studium der Theologie weder die nöthigen Kenntnisse noch die richtige Methode mitbringe, und daß der nicht Theologie lesen sollte, der das Studium der Scholastiker gering schätze. Wirft ihm doch Bernhard von Clairvaux später in einem Briefe an Innocenz II. vor, daß er „zur Verhöhnung der Lehrer der Kirche, mit großem Lobe die Philosophen erhoben, und ihre andersartigen Meinungen der Lehre und dem Glauben der katholischen Väter vorgezogen habe.“[61] In gewissem Sinne lag hier wirklich ein Gegensatz vor, der später auch zur Verhandlung gekommen ist. Abälard hat den weltlichen Wissenschaften einen

breiteren Spielraum in seinem Denken verstattet als irgend ein anderer Zeitgenosse und gerade der Tractat, den Alberich und Lotulf zum Ausgangspunkt ihrer Verdächtigungen machten, gründet die Trinitätslehre auf theilweise recht fragwürdige heidnische Zeugnisse.[62] Zwar machten auch die Schulen der Theologie von der alten heidnischen Literatur Gebrauch, aber sie verfehlten nie zu versichern, daß die heidnische Literatur nur eine Magd der Theologie sein solle und daß ohne Beziehung auf die Offenbarung die Philosophie nur eine Quelle der Versuchungen und ein gefährliches Gift sein würde. Abälard aber stand zu dieser heidnischen Literatur innerlich anders. Neben seinem dialektischen Triebe ist für ihn nichts so charakteristisch wie seine enthusiastische Verehrung der heidnischen Philosophen, die er in dem von den Reimser Gegnern angegriffenen Tractate ausführlich gerechtfertigt hat. Er ist sogar mit einer gewissen Vorliebe in fast allen seinen Schriften auf diese Verherrlichung der Philosophen zurückgekommen. Der Schöpfungsbericht des Timäus steht ihm höher als der des Moses, und in Platos Weltseele erkennt er den heiligen Geist. Ja er nimmt an, daß die heidnischen Philosophen bereits den dreieinigen Gott gekannt hätten. Deßwegen weiß er auch keinerlei Gründe, warum wir am Heile und der Seligkeit derer zweifeln sollten, die vor der Ankunft des Erlösers ihnen selbst ein Gesetz waren und auch ohne Genuß der Sacramente durch Mäßigkeit und Gerechtigkeit der göttlichen Gnade theilhaftig wurden. Das ewige Leben war auch ihr Ziel, auf welches Israel, dem Irdischen nachtrachtend, weniger als die Heiden achtete. Moses sagt wohl, daß Gott alles wohl gemacht, aber Plato sucht durch näheren Erweis davon die göttliche Güte noch mehr zu verherrlichen. Die Juden waren werkheilig und im Dienste des Buchstabens befangen, die Philosophen aber lehren das

Rechte aus Liebe zur Tugend zu vollbringen und den Werth der Handlung im Willen des Thäters erkennen. Und wenn wir nun ihr Leben betrachten, und wie sie den Staat geordnet und für ihre Mitbürger gesorgt, so werden wir finden, daß ihr Leben wie ihre Lehre der evangelischen oder apostolischen Vollkommenheit nicht ermangelte, daß sie hinter dem Christenthum wenig oder gar nicht zurückstehen, wie denn auch ihr Name dem unsern gleicht, denn wie wir nach Christus Christen, so werden sie nach der wahren Sophia des Vaters Philosophen genannt. Einen generellen Unterschied zwischen der Religion der wahren Philosophen und der wahren Christen kennt er von diesem Standpunkte aus nicht. Das Christenthum ist ihm nur die Reformation des natürlichen Gesetzes, dem auch die Heiden folgten. Die Wahrheit ist so alt wie die Welt und dem Christenthum schreibt Abälard nur das Verdienst zu, dieselbe weiter als die früheren Religionen ausgebreitet zu haben.

Wenn diese Verherrlichung der heidnischen Philosophie an sich schon weit hinausgeht über die formale Anerkennung, die das Mittelalter sonst der alten Literatur zu zollen pflegte, so ist eine Schrift Abälards sogar geeignet, den Verdacht zu erwecken, daß die natürliche Religion der alten Philosophie die eigentliche Substanz seiner Weltanschauung gewesen sein möchte. Es ist das der „Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen," der den Streit zwischen Christenthum, Judenthum und Philosophie in der Weise von Lessings Nathan zu schlichten unternimmt. Nach seiner frischen, vom Pessimismus und Furcht vor den Bischöfen noch nicht angekränkelten Haltung möchten wir dieses Buch in die Zeiten seines Glanzes setzen, als ihm noch keinerlei Sorge um Mönchsgeschrei und Synodalgeschwätz die Flügel beschnitt und die Freudigkeit verkümmerte.

In diesem Werke hören wir mehr den Philosophen als den Theologen reden, und indem man von allen andern Büchern Abälards absah, konnte man diesen Verfasser des Dialogs als einen Nathan des zwölften Jahrhunderts schildern, der in der natürlichen Religion der Philosophen den ächten Ring sah, der Juden und Christen abhanden gekommen ist.[63]

Abälard, so erzählt uns der Dialog, sah in einem nächtlichen Gesichte drei Männer auf sich zukommen, die alle Verehrer des einen Gottes sind. Der Eine ist zufrieden mit dem natürlichen Gesetze, das ist der Philosoph, der Andere hat eine göttliche Schrift, das ist der Jude, der Dritte hat deren zwei, das ist der Christ. Der Philosoph hat bei dem natürlichen Sittengesetze, das alle Menschen aus der ihnen von Gott verliehenen Vernunft schöpften, Beruhigung gefunden, und indem er die Meinungen der andern Schulen untersuchte, erschien ihm der Glaube der Juden als thöricht, der der Christen als verrückt. Nach langem Streite sind die Vertreter dieser drei Schulen übereingekommen, Abälard um seinen Schiedsspruch anzugehen, und dieser läßt sich nun ihre Meinungen vortragen. Zunächst setzt der Philosoph auseinander, daß der Glaube der beiden Andern nur auf Gewohnheit beruhe. Was der Knabe von Eltern und Lehrern gehört, das schleppt der Mann ungeprüft durchs Leben und, von diesem ungeprüften Glauben sagt nun der Philosoph ganz in Abälards Weise, daß er etwas lediglich Nachgeredetes sei, als ob der Glaube eine Sache des Mundes und nicht des Herzens wäre.[64] Daß ihm sein Glaube ungefähr so zugekommen, giebt der Jude zu, daß aber darum sein Gesetz von Menschen und nicht von Gott sei, läugnet er. Wenn ein Gott ist, muß er auch ein Gesetz gegeben haben, und warum sollte dieses Gesetz nicht das jüdische sein, das an Alter und Trefflichkeit hervorragt und für das die Väter so viel gelitten?

Der Philoſoph hat dagegen einzuwenden, daß ſchon vor der Erlaſſung des Geſetzes Fromme gelebt hätten, und daß dieſes Geſetz ſich ſelbſt nicht ewige Dauer beimeſſe; weßhalb das natürliche Geſetz, das ewig iſt, dem jüdiſchen vorgehe, zumal es alles enthalte, was zur Seligkeit nöthig ſei. Wenn man, wie der Jude thue, die Liebe für genügend halte zur Rechtfertigung und Heiligung, dann müſſe man auch Opfer und Reinigungen für überflüſſig erklären, und eben darum ſei das jüdiſche Geſetz abgethan und jene Sittenlehre an die Stelle getreten, die die Weiſen des alten Bundes und die Philoſophen übereinſtimmend verkündet hätten.

Auf Abälards Aufforderung tritt nun auch der Chriſt für ſeine Religion ein, indem er mahnt, die apoſtoliſche Sittenlehre mit jeder andern zu vergleichen und die Gegner bittet, ihm zu ſagen, welches nach ihrer Meinung das höchſte Gut ſei und auf welchem Wege man zu demſelben gelange? Es iſt ganz Abälards eigene Meinung, wenn der Philoſoph und der Chriſt dabei übereinkommen, daß dieſe Frage nicht bloß aus der Autorität entſchieden werden könne, ſondern daß man ſie aus Vernunftgründen entſcheiden müſſe, zumal im Streite mit Leuten, die jene Autoritäten nicht anerkennen. Der Philoſoph und der Chriſt verſtändigen ſich nun darüber, daß das höchſte Gut die Seligkeit in einem andern Leben ſei und der Chriſt betont nur, daß zu demſelben Jeſus einen ſichereren Weg gezeigt habe als die Philoſophen. Zumal Jeſu Ermahnungen in der Bergpredigt hätten den Zweck, durch den Hinweis auf das höhere und ewige Leben uns zu ſtählen gegen die Prüfungen, was viel wirkſamer ſei als die Rede der Philoſophen, man müſſe das Gute um des Guten ſelbſt willen thun. Genauer ſtellt er dann feſt, daß Gott ſelbſt das höchſte Gut iſt und für uns darum die Gemeinſchaft mit Gott, ein Satz, dem der Philoſoph ſchließlich zu-

ſtimmt, nur daß er die ſinnlichen Vorſtellungen vom Schauen Gottes, von einem localen Himmel, abzuſtreifen wünſcht und ebenſo die ſinnlichen Schilderungen der Hölle anſicht. In dieſem Punkte nun ſtimmt der Chriſt dem Philoſophen gern bei. Auch ihm ſind dieſe Vorſtellungen nur populäre Bilder. Wie Gott ſelbſt über alle Räumlichkeit erhaben iſt, ſo giebt es auch keinen Raum, von dem aus man Gott näher ſchauen kann als hier. Nicht durch räumliche Bewegung, ſondern durch Gehorſam gegen den Willen Gottes kommen wir ihm näher. Ein Engel, der eine Botſchaft Gottes auf Erden beſtellt, geht dadurch des Schauens Gottes nicht verluſtig und der Satan, wenn er im Buche Hiob von Zeit zu Zeit Gott ſieht, wird dabei ſeiner innern Unſeligkeit nicht entledigt. Natürlich iſt daraufhin der Philoſoph mit der Frage zur Hand, warum denn dann der Chriſt von Gott und den Seligen ſage, daß ſie im Himmel ſeien und daß Chriſtus in den Himmel aufgeſtiegen ſei, um ſich zur Rechten Gottes zu ſetzen? Oder umgekehrt, warum er ſich die unſelige Seele an einem Raum fern von Gott, der Hölle, denke? Darauf hat denn der Chriſt nur den Beſcheid, daß das Bedürfniß des Volkes ſolche bildliche Ausdrücke nöthig mache. Die Offenbarung iſt für das Volk beſtimmt und muß ſich den Bedürfniſſen desſelben anpaſſen, ſie muß volksmäßig ſein und in Gleichniſſen reden. Der Vernünftige aber ſoll ſich von ſolchen anthropomorphiſtiſchen Ausdrücken nicht zurückſtoßen laſſen, ſondern nach Maßgabe ſeiner Vernunft das Bild auf den Gedanken zurückführen.

Damit bricht das Geſpräch ab; ob Abälard dasſelbe nicht vollendete, ob der Reſt verloren ging, iſt zweifelhaft. Es iſt von einem ad reliqua festinare die Rede, aber dieſe reliqua fehlen. Der zweite Hauptpunkt, die Frage nach dem Weg zum höchſten Gut, wird nicht erledigt. Auch ſollte

der ursprünglichen Anlage nach Abälard den Streit entscheiden, was nicht geschieht. Doch sind Anhaltspunkte genug in dem Vorangegangenen gegeben, wie sein Spruch gelautet haben würde. Er ist weit entfernt davon, alle drei Streiter für betrogene Betrüger zu erklären. Vielmehr werden wir Abälards Standpunkt bei demjenigen der drei Colloquenten suchen müssen, der als Sieger aus dem Streite hervorgeht, das aber ist der Christ. Der Jude bleibt unbelehrt, der Philosoph läßt sich berichtigen, der Christ behält Recht, und so könnte man als das Ergebniß den Sieg der christlichen Religion über Judenthum und Philosophie bezeichnen. Allein es ist doch ein sehr modificirtes Christenthum, dem unser Christ zum Siege verhilft. Dieser Christ erkennt an, daß auch die Fragen der Religion vernunftgemäß zu entscheiden seien und nicht ausschließlich nach überlieferter Autorität. Ihre positiv ausgeprägte historische Gestalt ist den christlichen Dogmen genommen; die sinnlichen Vorstellungen von Himmel und Hölle, vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes werden preisgegeben, und die philosophischen Begriffe vom höchsten Gut und höchsten Uebel treten an die Stelle von Himmel und Hölle. Dennoch hält der Christ die Hauptpunkte des Symbols, die wunderbare Geburt, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Bedeutung nach fest. Ein Widerspruch des Dialogs mit den theologischen Werken Abälards findet also keineswegs statt. Im Gegentheil ist auch hier die alles beherrschende Ueberzeugung Abälards mit großem Nachdruck ausgesprochen, daß das Christenthum eine rationelle Erörterung seiner Lehren nicht zu scheuen brauche und daß der Glaube keineswegs nur auf unbeweisbaren Autoritätssprüchen beruhe. Wie anderwärts, so hat Abälard auch hier die Stellen der Kirchenväter angeführt, die eine geistige Vorstellung von den jenseitigen Dingen befürworten, und wenn

er mehr mit Vernunftgründen als mit Autoritäten operirt, so entspricht das der Voraussetzung des Dialogs, daß die Gegner jene Autoritäten nicht anerkennen. Die philosophische Ueberzeugung, die hier vorgetragen wird, schließt die sonst vorgetragene theologische also nicht aus. Das aber wird zuzugeben sein, daß dieser weitere Rahmen, in den das specifisch christliche Weltbild erst hinein gezeichnet werden kann, aber nur sehr andeutungsweise hinein gezeichnet ist, eine größere Rolle in dem Gespräche spielt als der positive Inhalt des Dogmas. Ja man gewinnt den Eindruck, daß diese natürliche Religion Abälard geläufiger und innerlich lebendiger war als die positive. Vielleicht würde sie ihm genügt haben, wäre er nicht genöthigt gewesen, die theologischen Disciplinen für Theologen theologisch vorzutragen. Der Philosoph darf in diesem merkwürdigen Gespräche seine Einwendungen gegen die anmaßenden Apostel des Autoritätsglaubens, die alle Fragen mit überlieferten Machtsprüchen abthun wollen, mit solcher Schärfe vortragen, daß man wohl fühlt, wie er hier den Autor völlig auf seiner Seite hat. Schließlich erklärt auch der Christ sein Einverständniß mit den Forderungen des Philosophen, und so vertragen sich Philosophie und Religion in dem Dialog eben so einträchtig, wie sie sich in Abälards eigener Brust vertragen haben. In so fern bleibt der Dialog immerhin der radicalste Ausdruck seines Rationalismus, denn das Dogma wird in demselben doch nur so weit aufrecht erhalten, als es sich rationell vertheidigen läßt. Die populären Vorstellungen rechtfertigt Abälard, indem er wie Plinius und Plutarch zwischen einer Volksreligion und einer Religion der Wissenden unterscheidet. Der gemeine Mann würde nicht glauben, daß Gott seine Sünden sähe, seine Flüche höre, wenn die Schrift nicht von Augen und Ohren Gottes redete, aber so wenig Gott einen Körper hat,

eben so wenig hat in der Hölle die Seele des Reichen eine dürstende Zunge oder die Seele des Lazarus im Himmel einen Finger, den er in das kühlende Naß tauchen könnte. Das alles will allegorice verstanden sein.[65] Aber, wenn das Wort Himmel nur das innige Zusammensein mit Gott, das Wort Hölle die äußerste Gottentfremdung bezeichnet, wie viel bleibt dann überhaupt noch übrig vom mittelalterlichen Kirchenglauben?

Der Form nach ist die Schrift Abälards von einer durchsichtigen Klarheit, die fast modern wirkt. Namentlich der Erweis von dem Rechte der Vernunft in Glaubenssachen wird im Gegensatz zu den Autoritätsgläubigen so überzeugend geführt, daß die Discussion darüber im Jahre 1119 hätte geschlossen werden können; die folgenden sieben Jahrhunderte haben im Grunde nur immer wieder dasselbe gesagt. So kann man in der That diesen Dialog den „Nathan des zwölften Jahrhunderts" nennen. Der Streit der drei religiösen Meinungen wird mit einer für diese Zeit geradezu beispiellosen Unbefangenheit geführt, wenngleich Abälard nicht nothwendig findet, das Urtheil auszusetzen bis ein weiserer Mann auf seinem Stuhle sitzen wird. Sein Christ hat den Proceß schon jetzt gewonnen. Daß dennoch der Dialog weniger als andere Schriften Abälards angefochten worden ist, mag eben darin seinen Grund haben, daß in dem Streitgespräche dem Christen der Sieg verbleibt, was den geistlichen Lesern genügen mochte. Möglicher Weise aber hat Abälard auch das unfertige Buch nicht in weiteren Kreisen verbreitet, sondern nur zuverlässigen Händen anvertraut.

Dringenderen Anlaß zur Abwehr konnte den Gegnern eine andere Schrift geben, die in ihren Grundzügen wohl auch schon der ersten glänzenden Lehrperiode Abälards angehört. Es ist das sein merkwürdiges Buch sic et non, das

in 158 Rubriken mehr als 1800 bibliſche und patriſtiſche Stellen aufführt, in denen dieſelben Fragen des Glaubens und der Sitte von den kirchlichen Autoritäten ſcheinbar oder thatſächlich in widerſprechendem Sinne entſchieden werden. Sein reiches Wiſſen und die geniale Beweglichkeit ſeines Geiſtes treten gerade hier uns lebendig entgegen. Der Zweck des Buchs iſt zunächſt wohl nur der praktiſche, für ſeine Vorleſungen die Anſichten der Väter über die einzelnen Lehrfragen zu ſammeln und bei der Vielheit der Meinungen eine eigene Entſcheidung zu ſuchen. In ſofern iſt das Buch zunächſt ein Denkmal ſeines eiſernen Fleißes und eines unermüdlichen Sammeleifers. Dann aber verräth der im Titel liegende Hinweis auf die Widerſprüche der Tradition ſofort wieder die kritiſche Richtung des kühnen Dialektikers. Da überall Autorität gegen Autorität ſteht, iſt der Raum frei für die eigene Entſcheidung, die in dem Buche zwar nicht gegeben wird, die aber der Lehrer in freiem Vortrage wird hinzugefügt haben. „Wenn die Chriſten dereinſt die Welt richten ſollen (Sap. 3. Luc. 22), warum ſollten ſie nicht auch über die verſchiedenen und ſich widerſprechenden Worte der Heiligen urtheilen?“ Mit dieſen Worten beginnt das Buch, das unter 158 Kategorieen ziemlich ſyſtematiſch die Meinungen über die Erkenntniß Gottes, den dreieinigen Gott, die Erlöſung und den Erlöſer, die Controverſen über die Kirche, die Apoſtel, die Sacramente, und die caſuiſtiſchen Probleme der Ethik zuſammenſtellt. Daß dieſes Werk eines rieſenhaften Fleißes, wenn auch vielleicht in einer viel kürzeren Geſtalt, oder möglicher Weiſe auch nur als Collegheft, ſchon 1121 exiſtirte, geht aus einer Vergleichung ſeines Prologs mit einem Entſchuldigungsſchreiben Abälards an den 1122 geſtorbenen Abt Adam von Saint-Denis hervor, in dem Abälard einige Sätze über die bedingte Geltung der Autorität und über das Verfahren beim Ausgleich ihrer Widerſprüche ziemlich wort-

getreu dem Prolog von sic et non entlehnt.[66] Aber auch abgesehen davon paßt diese Schrift mit ihrer trockenen Gegenüberstellung des Ja und Nein am besten in die Periode, von der Abälard selbst zugiebt, er habe damals die Autoritäten der Kirche sehr absprechend behandelt. Wenn Gosvin fand, seine Hand sei wider alle andern gewesen und unablässig habe er die Wahrheit angebellt, so konnte die Methode des sic et non am ehsten diesen Eindruck machen. An Anlaß, die dogmatische Stellung Abälards zu verdächtigen, fehlte es also nicht.

Dennoch haben die Gegner in Reims weder den Dialog noch das Sic et non zum Gegenstande ihres Angriffs gewählt. Vielleicht kannten sie beide Schriften nicht, da Wilhelm von Thierry, freilich zwanzig Jahre später, versichert, ein Theil von Abälards Büchern werde geheim gehalten und er habe sich vergeblich bemüht, dieselben zu erlangen. Im Uebrigen war es Alberich und Lotulf um eine Würdigung der Gesammtstellung des Gegners auch gar nicht zu thun, sondern für ihren Zweck war es förderlicher, einen einzelnen Cardinalpunkt ausfindig zu machen, an welchem Abälard von der Kirchenlehre abweiche; das genügte dann, um ihm den Mund zu schließen, worauf es ihnen im Grunde allein ankam. Darum stürzten sie sich mit solchem Eifer auf die nächste Veröffentlichung des großen Philosophen. Daß diese — der Tractat über die göttliche Einheit und Dreiheit — überhaupt die erste Schrift des zweiundvierzigjährigen Gelehrten gewesen sei, ist unwahrscheinlich. Die Dialektik hat, zum mindesten als viel nachgeschriebenes Collegheft, sicher schon existirt und zwischen veröffentlichten und nachgeschriebenen Büchern war damals kein großer Unterschied. Der Dialog paßt mit seinen kühnen Umdeutungen des Dogmas und seinem fröhlichen, siegesfrohen Tone nur in die erste Zeit der glänzenden Erfolge. Von der Einleitung zu sic et non läßt sich das Gleiche sagen

und ihre Benützung durch Abälard selbst vor 1122 schiebt die Conception des Buchs gleichfalls in die frühere Zeit des Glanzes hinauf. Gegenstand des ersten officiellen Lehrstreits, der durch kirchlichen Spruch erledigt werden mußte, wurde allerdings erst jene Schrift über die Trinitätslehre.

Seit wir den durch die Synode von Soissons 1121 verurtheilten tractatus de unitate et trinitate divina wieder besitzen,[67] unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß Abälard ein Opfer theologischer Bosheit geworden ist und daß seine Klagen über geflissentliche Mißdeutung seiner Schrift vollberechtigt sind. Auch nicht eine Zeile des beinahe vollständig uns vorliegenden Buchs erlaubt die Annahme, daß es Abälard um etwas anderes zu thun war als darum, die kirchlich festgesetzte Lehre von der Dreieinigkeit logisch begreiflich zu machen. Auch bestätigt die Schrift durchaus die Mittheilungen, die Abälard in seiner historia calamitatum suarum über ihre Entstehungsgeschichte giebt.

Die herrschende Schule des Anselmus setzte voraus, daß erst der Glaube da sein müsse, ehe das Verständniß des Glaubens hinzutreten könne. „Wie es die rechte Ordnung der Dinge fordert", sagt der große Vater der Scholastik, „daß wir die Tiefen der christlichen Religion glauben, ehe wir es unternehmen, mit Vernunftgründen über sie zu verhandeln, so halte ich es für Nachlässigkeit, wenn wir dann, wann wir im Glauben befestigt sind, nicht das zu erkennen streben, was wir glauben."[68] Anselms Grundsatz also war: fides praecedit intellectum. Abälards Meinung ist im Gegentheil, erst das Verständniß des Dogmas ermögliche das Glauben, das heißt jenes für wahr halten, das die Scholastik unter „glauben", verstand. Zunächst also müsse man das Dogma verstehen, um es glauben zu können, und so war Abälard überzeugt, durch dialektischen Erweis des Dogmas den Glauben

zu ſchaffen. In ſeiner Selbſtbiographie führt er die Anregung zu dieſem Verfahren auf das Bedürfniß ſeiner Schüler zurück, die, wie er ſchreibt, „menſchliche und philoſophiſche Gründe von ihm forderten und mehr das verlangten, was auch eingeſehen werden, als was nur geſprochen werden könne, indem ſie behaupteten, es ſei überflüſſig, Worte vorzubringen, die von keinem Verſtändniß begleitet ſeien, und es könne nichts geglaubt werden, wenn es nicht vorher erkannt worden ſei; auch ſei es lächerlich, wenn Einer Andern predige, was weder er ſelbſt, noch jene, welche er lehre, mit ihrem Verſtändniſſe faſſen könnten; hätte der Herr doch ſelbſt das getadelt, indem er ſolche Schriftgelehrte beſchuldigte, ſie ſeien blinde Blindenleiter.“ Daß nun ſein Verſuch eines rationellen Erweiſes des Dogmas bei der Trinitätslehre zu Conflikten mit der Kirche führte, iſt nach der Beſchaffenheit des Gegenſtands nicht zu verwundern, doch kam wohl hinzu, daß die herrſchende Schule des Anſelmus auf eben dieſem Schlachtfelde gegen Ende des 11. Jahrhunderts einen großen Sieg über den Nominalismus davongetragen hatte und ſich darum zu neuen Thaten gerade hier berufen fand. Es waren dreißig Jahre her, daß Abälards Lehrer, der nunmehr als Canonicus in Tours[69] lebende Roscelinus die Schwierigkeit ins Auge gefaßt hatte, wie die Menſchwerdung nur einer Perſon der Trinität denkbar ſei, da die Kirche doch eine ungetheilte Gottheit lehre und nicht drei geſonderte Weſen gleich drei Engeln oder Seelen. Iſt die Gottheit untheilbar, dann muß mit dem Sohne auch Vater und Geiſt Menſch geworden ſein. Wer das läugnet, muß annehmen, daß die drei göttlichen Perſonen auch geſonderte Weſen ſind und auf dieſen Standpunkt ſtellte ſich Roscelin, indem er ihre Einheit nur in der Einheit des Willens und der Macht ſuchte. Das allein entſprach auch ſeinem Nominalismus, für den der Allgemein-

begriff Gottheit lediglich ein Name, die göttlichen Einzelwesen aber das Wirkliche waren. Anselmus hatte Roscelin dafür des Tritheismus bezichtigt, Roscelin wurde streng bestraft und der Nominalismus gerieth mit ihm in Mißcredit. Aber die angeregte Frage war damit nicht zur Ruhe gekommen. Durch Abälards Tractat von der Trinität und die aus demselben hervorgegangene theologia christiana erfahren wir von einem andern Lösungsversuche, der in einem späteren Prozesse gegen Gilbert von Poitiers im Jahre 1148 auf der Synode von Reims gleichfalls kirchlich zurückgewiesen wurde. Diese Ansicht glaubte, bei Gott, ähnlich wie bei den Geschöpfen, unterscheiden zu können zwischen der Form, durch welche das Wesen wird, was es ist, und dem Wesen selbst. So glaubte man von der einen göttlichen Form, dem Sohne, etwas aussagen zu können, was von der Gottheit nicht ausgesagt werde, ebenso wie man von einem Menschen etwas aussagen könne, was nicht von der Menschheit gilt. Dieselbe Frage hatte Abälard sich aufgeworfen: wie kann man unbeschadet der Einheit des göttlichen Wesens sich einen Personenunterschied in demselben denken, vermöge dessen von der einen Person etwas behauptet werden kann, was von den beiden andern nicht gilt, wie das die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes voraussetzt? Roscelin hatte die Einheit verloren, indem er sie für ein leeres Wort erklärte, Gilbert sah in den Besonderheiten eine zum Wesen nachträglich hinzutretende Form, deren Modalitäten das Wesen nicht berührten,[70] Abälard suchte dagegen die Besonderheit von Vater, Sohn und Geist aus dem Wesen Gottes selbst zu entwickeln. Mit der Gottesidee soll die Trinität schon gegeben sein. Sein tractatus de unitate et trinitate statuirte im Wesen der Gottheit, ähnlich wie Augustin, auf den er sich auch bezog, drei Momente. „Des höchsten Gutes Vollkommenheit,

ſo beginnt der Tractat „von der göttlichen Einheit und Dreiheit,“[71] hat ſeine eigene Weisheit (in Chriſto Fleiſch geworden) dreifach beſtimmt und durch drei Namen unterſchieden, indem das Eine Weſen Vater, Sohn und Geiſt genannt wird. Vater heißt Gott nach der Allmacht ſeiner Majeſtät, die alles wirken kann, was ſie will, da ihr niemand widerſtehen kann. Sohn aber heißt dieſelbe göttliche Subſtanz nach der Weisheit, mit der ſie Alles erkennt und ordnet, ſo daß ihr nichts verborgen bleiben und ſie niemals getäuſcht werden kann. Heiliger Geiſt aber heißt dieſelbe göttliche Subſtanz nach der Güte ihrer Gnade, vermöge welcher Gott niemandem Böſes ſinnt, ſondern bereit iſt, alle zu retten und trotz unſerer Sünde uns die Gaben ſeiner Gnade erwieſen hat und vermöge welcher er die Sünder, welche er nach ſeiner Gerechtigkeit ſtrafen müßte, aus Barmherzigkeit errettet. Wenn wir alſo ſagen, Gott ſei Vater, Sohn und Geiſt, ſo heißt das, die göttliche Subſtanz iſt mächtig, weiſe, gütig, oder richtiger, ſie iſt die Macht, die Weisheit, die Güte. Macht, Weisheit und Güte ſind die conſtitutiven Merkmale des summum bonum; in dieſen Momenten realiſirt das höchſte Gut ſeinen eigenen Begriff. Fehlte ihm eines, ſo wäre Gott nicht das höchſte Gut und ebenſo kann keines dieſer Momente ſein ohne das andere. Wäre Gott nur Macht, ohne durch die Vernunft zu wiſſen, was zweckmäßig iſt, ſo würde er Verderben wirken; wäre er nur weiſe, aber machtlos, ſo würde er nichts vollbringen; und wäre er nur weiſe und mächtig, aber ohne die Güte, ſo würde er um ſo geneigter ſein zu ſchaden, je leichter ihm ſeine Klugheit und Macht das ermöglichte. Da aber alle drei verbunden ſind, ſo beſteht ſeine höchſte Vollkommenheit darin, daß er kann, was er weiß und will, daß er weiß, was er will und kann, und will, was er kann und weiß. Als dieſer mächtige, weiſe und

gütige Gott offenbart er sich uns auch subjektiv in unserem Bewußtsein. Macht und Weisheit wirken in uns die Furcht Gottes, der unsere Verirrungen weiß und Macht hat sie zu strafen, die Güte aber wirkt unsere Liebe zu dem Gott, der geneigt ist, uns unsere Sünden zu vergeben. Mit dem Namen des Vaters meinen wir jene Macht, mit dem Namen des Sohnes jene Weisheit und mit dem Namen des Geistes diese Liebe zu den Creaturen. Diese Unterscheidung des dreieinigen Wesens Gottes ist nicht erst von Christus gemacht, sondern von ihm nur klarer und bestimmter gelehrt worden. Schon die jüdischen Propheten und die heidnischen Philosophen waren der gleichen Offenbarung gewürdigt worden, das will Abälard in einem weiteren Abschnitte zeigen. Wenn der Psalmist sagt: durch das Wort des Herrn sind die Himmel geschaffen worden und all sein Heer durch den Geist seines Mundes, so haben wir damit den klaren Beweis, daß schon David an den Herrn, den Logos und den Geist, also an den dreieinigen Gott geglaubt hat.[72] Auch Jesaja glaubte an die Trinität, da die Seraphim bei ihm dreimal rufen: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth. Auch platonische Zeugnisse führt Abälard an, so weit sie ihm aus Citaten bei Augustin bekannt geworden sind,[73] ja Verse der Sibylle und Nebukadnezars Worte über die drei Männer im feurigen Ofen bekunden nach seiner Meinung den Glauben der erleuchteten Heiden an die Trinität. Wenn der Verfasser dann im zweiten Buche seines Tractats, unter Hinweis auf Cicero's Ausspruch, daß alle Wahrheit auf Schrift oder Vernunft zu gründen sei, zu seinen logischen Beweisen für die Trinität übergeht, thut er das mit der ausdrücklichen Entschuldigung, daß die Zeit der Wunder vorüber sei und daß wir deßhalb die Gegner nur noch mit Gründen der Vernunft beschämen können, dabei behauptet er aber aufs stärkste die Unfähigkeit der menschlichen

Vernunft, das wirkliche Weſen Gottes zu erfaſſen, und verſichert nachdrücklich, daß er weit entfernt ſei von fleiſchlichem Vertrauen auf die eigene Weisheit. Nicht Wiſſenſchaft und Weisheit, ſondern der Hochmuth ſei die Mutter der Ketzerei. Nur die Einwendungen gegen die göttliche Wahrheit will er mit überlegener Dialektik auflöſen und zeigen, wie die Lehre von einer göttlichen Subſtanz und drei göttlichen Perſonen, die ewig eins und ungeſchieden ſind, der Vernunft durchaus nicht widerſprechen. Es iſt eine Subſtanz,[74] ein Wille, eine Macht dieſer drei Perſonen; in jeder iſt der ganze Gott offenbar, nur unter dem vorwiegenden Geſichtspunkt einer oder der andern Eigenthümlichkeit aufgefaßt. Denn nicht iſt der Vater ſeiner Natur nach etwas Anderes als der Sohn oder der Geiſt, ſondern es iſt eine Weſenheit, und ihre Eigenthümlichkeit beſteht eben in jenen drei Momenten, in denen ſie ſich unterſcheidet. Denn Gott kann nicht ohne die Weisheit oder Güte ſein, ſo wenig als er zu Grunde gehen oder nicht ſein kann; die Weisheit iſt ſeine ſubſtanzielle Form, iſt er ſelbſt. Die Weſenheit der drei Perſonen iſt dieſelbe. Wenn wir ſagen, Plato iſt nicht etwas anderes als Sokrates, ſo iſt die Meinung, ſie ſind der Gattung nach eines, aber doch getrennte Individualitäten; Vater, Sohn und Geiſt aber ſind eine Subſtanz, die ſich nach ihren Eigenſchaften in ihnen unterſcheidet und perſonificirt. Die Einwendungen gegen dieſe und überhaupt gegen die kirchliche Trinitätslehre werden dann mit großer Ausführlichkeit im Einzelnen durchgeſprochen, doch können dieſe ſcholaſtiſchen Erörterungen hier bei Seite bleiben, da auch die damaligen Gegner ſich nicht auf dieſelben eingelaſſen haben. Ihnen bot Abälards Verſuch, die Unterſchiede der drei Perſonen aus den drei Momenten eines vollkommenſten Weſens herzuleiten den Angriffspunkt, den ſie ſuchten. Wenn Abälard Vater, Sohn und Geiſt aus den drei Momenten

der Macht, Weisheit und Güte in Gott ableitete, ohne doch zu läugnen, daß auch Weisheit eine Art von Macht und in der Güte Weisheit sei, so brachen sie den Vorwurf vom Zaun, Abälard lehre, der Vater sei Macht, der Sohn eine gewisse Macht, der Geist keine Macht, was weder den Worten, noch der Meinung unseres Philosophen entspricht. Eher konnte Abälards Gedanke, wie sie ihn formulirten: als Macht sei Gott der Vater, als Weisheit der Sohn, als Liebe der Geist, als sabellianisch verdächtigt werden, und von dieser Seite her wagten die Widersacher einen zweiten Angriff. So wenigstens berichtet ein deutscher Verehrer Abälards, Otto von Freising. Dieser Bischof und Cistercienserмönch wollte mit vollem Rechte den ganzen Streit über die Universalien überhaupt nicht am Dogma ausgetragen haben. Er schreibt: „Die Lehre von den Worten oder Namen hielt Abälard in ihrer natürlichen Bedeutung fest, übertrug sie aber unvorsichtiger Weise auf die Theologie. Daher behauptete er, als er über die heilige Dreieinigkeit lehrte und schrieb, indem er die drei Personen, welche die heilige Kirche keineswegs bloß als leere Namen, sondern als getrennte und durch ihre Eigenschaften verschiedene Dinge bisher in frommem Glauben betrachtete und getreulich lehrte, allzusehr verflüchtigte, auf ungeeignete Beispiele gestützt, unter Anderem: „Wie dieselbe Rede Vordersatz, Untersatz und Schlußsatz ist, so ist auch dieselbe Wesenheit Vater und Sohn und heiliger Geist.“ Otto von Freising also wirft Abälard vor, daß bei ihm die einzelnen Personen nicht zu ihrem Rechte kämen, indem dasselbe göttliche Wesen nur in verschiedenen Abwandlungen sich in ihnen offenbare,[75] während Andere gerade den entgegengesetzten Vorwurf für ihn bereit hatten. Das erregte Volk von Soissons wenigstens beschuldigte ihn im Gegentheil des Tritheismus.

Mit dem Tractat über die Dreieinigkeit beginnt denn

der zweite Akt seiner calamitates. Zunächst gerieth Abälard mit seinem alten Lehrer Roscelinus in einen unerfreulichen Schriftwechsel. Ohne Roscelins Namen zu nennen, hatte er doch in seinem Tractate mehrfach gegen den Roscelin vorgeworfenen Tritheismus polemisirt[76] und beiläufig auch die Bemerkung hingeworfen, er selbst habe den Unterricht solcher Pseudodialektiker kurze Zeit gestreift.[77] Daß sein Tractat hauptsächlich die Bekämpfung Roscelins im Auge gehabt habe, giebt Abälard selbst in seinem Schreiben an Bischof Girbert von Paris[78] ausdrücklich zu. Er ist es mithin selbst gewesen, der den Streit eröffnete. Roscelin, der seit seiner Verurtheilung 1092 zu Soissons längst seinen Frieden mit der Kirche gemacht hatte, und zur Zeit als angesehenes Mitglied des Kapitels an der Kathedrale des heiligen Martin zu Tours lebte, sah in diesen Ausfällen seines früheren Schülers eine Impietät und grobe Undankbarkeit, obwohl die Haltung von Abälards Tractat an manchen Stellen den Eindruck macht, als ob Abälard sich mit früheren Einreden der Nominalisten auseinandersetze. Sicher ist, daß nach dem Erscheinen des Tractats, der Roscelin nicht mit Namen genannt hatte, Abälard berichtet wurde, der alte Mann ergehe sich in Lästerungen und Drohungen gegen ihn, und ein Schüler Abälards schrieb ihm sogar, Roscelin wolle nur die Ankunft des Bischofs Girbert von Paris abwarten, um demselben Abälards neues Buch vorzulegen und ihn auf die darin angeblich enthaltenen Ketzereien aufmerksam zu machen. Unter diesen Umständen beschloß Abälard, dem Angriff zuvorzukommen. Er richtete ein Schreiben an den Bischof, unter dessen Augen er einst an der Domschule von Nôtre Dame gelehrt hatte, und setzte ihn von den Absichten Roscelins in Kenntniß. Um die Denunciation aber zum voraus unschädlich zu machen, weist Abälard darauf hin, wie dieser alte Feind des katholischen

Glaubens stets der Feind aller Guten gewesen sei. So habe Roscelin gegen den Vater der innern Mission, Robert von Arbrissel, einen Schmähbrief erdichtet und diesem heiligen Manne, dessen Regel von Fontevraud Abälard sehr hochstellte und nachmals selbst nachahmte, Bruch der kirchlichen Ordnungen vorgeworfen. Allgemein bekannt sei es ja auch und unvergessen, wie er sich gegen den berühmten Lehrer der Kirche, Anselmus, Erzbischof von Canterbury, so benommen habe, daß er aus England verjagt worden und kaum mit dem Leben davongekommen sei. Natürlich hege ein solcher Mann den Wunsch, andere in gleiche Schmach zu stürzen, damit er nicht allein in der Schande sitze. Sei er doch vordem auch aus Frankreich ausgewiesen und in derselben Kathedrale, deren Canonicus er jetzt, ihr zum Schimpf, genannt werde, körperlich gezüchtigt worden. Mit Namen brauche er den Mann nicht zu nennen. Jeder kenne ja den Pseudodialecticus, der behaupte, Theile eines Ganzen gebe es nur logisch, nicht in Wirklichkeit; das Stück eines Ganzen sei immer nur ein Wort. Wenn bei Lukas der Auferstandene ein Stück von einem Fische gegessen habe, meine also der Thor, Jesus habe ein Stück von einem Worte verspeist. Wer so gewöhnt sei, gegen den Himmel seinen Mund zu brauchen und den Herrn zu verfolgen, wüthe natürlich auch gegen dessen Diener. In Betreff der Anklage selbst tritt Abälard noch sehr zuversichtlich auf. Er wünscht sogar, der Bischof möge eine Verhandlung zwischen ihm und Roscelin herbeiführen, ihm Rede zu stehen ist er williger als willig. „Wir bitten Euch, ihr Kämpfer des Herrn und Vertheidiger des Glaubens, nur Ort und Zeit zu bestimmen und mich und ihn zu berufen und zu vernehmen; dann möge jener wegen falscher Anklage oder ich wegen solcher Verwegenheit des Schreibens die verdiente Züchtigung erleiden.“ Ein ähnliches

herausforderndes Schreiben ließ denn Abälard auch nach Tours an Roscelin selbst ergehen.[79] In demselben scheint er den Brief an den Bischof von Paris mit seinem Erbieten, sich zu einer Disputation zu stellen, dem Capitel in Tours mitgetheilt zu haben, da Roscelins Antwort sich wesentlich auf die in jenem Schreiben enthaltenen Angriffe bezieht.

Diese Antwort des alten Canonicus zeigt höchst charakteristisch, mit welchen homerischen Scheltreden solche scholastische Zweikämpfe im Mittelalter eröffnet wurden. Schon das Siegel von Abälards Brief, das eine Gestalt mit einem männlichen und weiblichen Kopfe darstellte, giebt dem Angegriffenen Anlaß zu höchst anzüglichen Bemerkungen. Zunächst beginnt Roscelin damit, dem früheren Schüler die vielen und großen Wohlthaten vorzurücken, die er ihm vom Knaben bis zum Jünglingsalter als Lehrer erwiesen habe,[80] und mit salbungsvollem Hinweis auf die Süßigkeit der christlichen Religion beginnt, wie üblich, ein Brief voll Gift und Bitterkeit. Abälard habe ihm eine Grube gegraben, aber er solle selbst hineinfallen. Niemals werde es ihm gelingen, die Kirche von Tours gegen ihn feindlich zu stimmen, vielmehr möge Abälard sich hüten, daß er nicht wiederum das Glied verliere, mit dem er sündige, diesmal seine giftige Lästerzunge. Was Abälard ihm vorwirft, will er in gesuchter Demuth hinnehmen. Geirrt möge er seiner Zeit haben, im Ausdruck oder Gedanken, aber ein Ketzer sei er nicht, da er sich der Entscheidung der Kirche ja sofort unterworfen habe. Die Herausforderung nehme er an. Er werde nach der Abtei S. Denis kommen, unter deren Mönche Abälard sich dem Namen nach zähle. Der Abt werde ihm dann seine Ankunft anzeigen und Roscelin wolle warten, bis Abälard sich stelle, und wenn er ausbleibe, werde er ihn auch auswärts zu finden wissen. Der Behauptung Abälards

gegenüber, daß Roscelin allenthalben proscribirt sei, beruft sich der Greis auf alle Ehren, die ihm von Rom und zahlreichen Bisthümern zu Theil geworden sind. Gegen Robert und Anselm habe er nie anders gestritten, als so wie Hieronymus auch gegen Cyprian und Augustin seine Meinung vertheidigt, ohne darum deren Heiligkeit anzutasten. Jenem großen Klosterstifter habe er nur zum Vorwurfe gemacht, daß er Frauen gegen den Willen ihrer Männer in sein Kloster aufgenommen, und, trotz aller Einsprüche, ihr Gelübde für ein lebenslängliches erklärt habe. Der Bischof der Diöceſe sei übrigens in diesem Streite der gleichen Meinung wie Roscelin gewesen. Auch in dem Kampfe gegen Anselmus habe er klare Stellen Leo des Großen und Augustins auf seiner Seite gehabt. Was die Frage betreffe, die zwischen ihnen beiden schwebe, ob der Begriff der Singularitas auf das göttliche Wesen anwendbar sei und ob seine Anschauung von der Trinität mit Recht oder Unrecht als Tritheismus gebrandmarkt werde, so glaubt Roscelin auch hier, sich auf Ambrosius und Augustin berufen zu können. Es stellt sich dabei heraus, daß Roscelin seine alten Meinungen zwar widerrufen, innerlich aber niemals aufgegeben hat. Er wirft nicht nur Anselmus im Vorbeigehen vor, er lehre in seinem cur deus homo eine Nothwendigkeit der Menschwerdung, die doch eine freie That Gottes sei, sondern er hält auch seine nominalistische Trinitätslehre aufrecht. Niemals haben die Väter eine solche singularitas in Gott behauptet, wie Abälard sie statuirt. Es ist Sabellianismus, wenn Abälard sagt, daß ein einziges Wesen, eine einzelne Substanz, mit jenen drei Namen, Vater, Sohn und Geist, bezeichnet werden könne. Roscelin kann sich die Einheit des göttlichen Wesens nur als eine individuelle denken, die sich dann wieder in drei individuelle Personen explicirt. Das Allgemeine in Gott

ist dem alten Nominalisten nur eine leere subjective Vorstellung. Auch in der Trinität existirt wirklich nur das Individuelle. Die drei Personen in Gott sind drei getrennte Substanzen; es läßt sich also eine Trennung des göttlichen Wesens unmöglich vermeiden. Gemeinsam ist ihnen nur die gleiche Majestät, die Einheit ist also moralischer, nicht numerischer Art, denn was einzig ist, ist auf keine Weise gemeinsam, und was gemeinsam ist, kann nicht einzig sein. Der Begriff der singularitas ist also auf das göttliche Wesen in keiner Weise anwendbar. So hält er seine alte nominalistische Meinung aufrecht, während er Abälards Meinung als sabellianisch bezeichnet. Wenn nun aber auch er von der Lehre Abälards auf dessen Leben übergehen solle, so brauche er nicht wie dieser zur Erdichtung unwahrer Thatsachen zu schreiten, sondern er sage nur, was von Dan bis Berſaba jedermänniglich bekannt sei, und nur allzu scharfsinnig weiß der alte Scholasticus zu distinguiren, welche Cumulation von Verbrechen Abälards Verhalten im Hause Fulberts darstelle. Aus Scham über die Vergangenheit und aus Furcht vor den zukünftigen Strafen sei Abälard dann in die Kutte geschlüpft, doch gälten von einer solchen Bekehrung alle Worte Gregors und Augustins von den Angstgelübden und der Galgenreue. Pflegt Abälard in seinen Erzählungen ein sehr düsteres Bild von den Zuständen in S. Denis zu geben, so berichtet hier im Gegentheil Roscelin, was die Mönche der alten Abtei über Abälard erzählen. Nach ihrer Aussage habe man dem aus Gnaden Aufgenommenen auch noch eine Kirche mit ihren Einnahmen zugewiesen und auf seinen Wunsch, da diese seinen Ansprüchen aller Art nicht genügte, später einen Tausch vorgenommen. Vor einem Haufen Ausländer habe er hier Vorlesungen gehalten, wobei in seinen Vorträgen Unwissenheit und Hochmuth zusammengewirkt hätten, den Ernst der

Wiſſenſchaft zu Poſſen zu erniedrigen. Er höre nicht auf, nicht zu Lehrendes zu lehren, er, der von Rechts wegen nicht einmal das Lehrbare lehren dürfte. Den Ertrag ſeiner Vorleſungen aber ſchicke er nicht etwa ſeiner Buhlerin, ſondern er überbringe ihn derſelben ſogar perſönlich. Gott und die heiligen Engel nimmt Roscelin zu Zeugen, daß nach der Ausſage ſeiner Mitmönche Abälard, wenn er ſpät ins Kloſter zurückkehre, das Geld, was er für ſeinen Unterricht in falſcher Lehre von allen Seiten eingenommen habe, ſchamlos der früheren Genoſſin ſeiner Lüſte zuſchleppe. Es verlohnt ſich wohl kaum, dieſe Gehäſſigkeiten näher zu prüfen; nur das geht aus Roscelins Bericht deutlich hervor, daß die Mönche von S. Denis, als ſie den von allen Mitteln entblößten Abälard bei ſich aufnahmen, darauf gerechnet hatten, aus Abälards Lehrthätigkeit auch materielle Vortheile herauszuſchlagen, und eben darin ſahen ſie ſich getäuſcht. Sie haben darum auch nie einen Verſuch gemacht, ſich ihres Ordensbruders gegen die Angriffe ſeiner Gegner anzunehmen. Daß Roscelin zu denen zähle, die eine Unterdrückung von Abälards Lehrthätigkeit wünſchen, ſpricht er ſchließlich ſelbſt aus. Wenn Abälard als Lehrer auftrete, ſo ſei er kein Mönch mehr. Auch ein Kleriker ſei er nicht, da er die Tracht der Kleriker abgeworfen. Ein Laie ſei er gleichfalls nicht, das zeige ſeine Tonſur. Alſo weder einen Mönch, noch Kleriker, noch einen Laien könne man ihn nennen. Auch Petrus heiße er mit Unrecht, da er kein Mann mehr ſei. Nach dem Schulſtreite, den Abälard ſelbſt aufgeworfen, könne man einem Ding, dem ein Theil fehle, nicht mehr den Namen des Ganzen geben. Mithin könne man auch Abälard nicht mehr Petrus, ſondern nur noch imperfectus Petrus nennen. Und ſo wolle er es denn mit dieſen Auseinanderſetzungen bewenden laſſen, denn gegen einen hominem imperfectum möge auch

ein opus imperfectum genügen. So schließt die Schrift, die mit den Worten begonnen hatte: „Hättest Du die Süßigkeit der christlichen Religion gekostet, so hättest Du niemals die brüderliche Liebe mit dem Schwerte der Zunge verwundet.“ Es ist nöthig, sich der ungebrochenen Rohheit dieses Geschlechts und dieses widerwärtigen Gemischs von Gemeinheit und frommer Rederei in der Geistlichkeit dieser Zeit zu erinnern, um die weitere Procedur verstehen zu können, zu der dieser Streit mit Roscelin nur die Einleitung war.

Zu der erbetenen Disputation zwischen Roscelin und Abälard ist es niemals gekommen. Entweder der Bischof wünschte dieselbe nicht, oder aber jene Klage Roscelins bei dem Bischof war gar nicht erfolgt und Abälard hatte sich durch unverbürgte Nachrichten seiner Schüler unnöthig aufregen lassen. Der Schlag fiel vielmehr von einer anderen Seite. Die beiden jungen Magister, die zu Laon den alten Scholasticus Anselm gegen Abälard aufgewiegelt hatten, waren, während Abälards Glück in Trümmer ging, große Leute geworden und glänzten nun selbst unter den Leuchten der fränkischen Kirche. Alberich war Archidiakon der Kirche von Reims und Prior von S. Sixtus geworden. Er zählte unter die Intimen des heiligen Bernhard, der nach dem Tode des Wilhelm von Champeaux sich bemühte, ihn zum Bischof von Châlons zu machen. Diesmal unterlag Alberich, aber nur um später zum Erzbischof von Bourges aufzusteigen. Den Lombarden Lotulf, seinen Gehülfen zu Laon, hatte er nach Reims mitgebracht und zum Lehrer an der Domschule gemacht. Im Hasse gegen Abälard, den sie gemeinsam von Laon vertrieben hatten, waren sie noch immer treu verbunden, denn auch jetzt war ihnen der Dialekticus von Palais mit seiner neuen Schule in der Champagne im Wege. „Nach dem Tode ihrer und meiner Lehrer,“ sagt Abälard, „nämlich des

Wilhelm von Champeaux und des Anselmus von Laon, trachteten sie allein zu herrschen und jenen gleichsam als Erben zu succediren." Der Grund der Fehde ist mithin klar, minder sicher ist der Inhalt derselben.

Nach dem Berichte des Otto von Freising über das Concil von Soissons müßte die Anklage gegen Abälard auf Sabellianismus gelautet haben und diese Anklage ließe sich aus Abälards Ableitung der drei Personen als der drei Grundeigenschaften des vollkommensten Wesens am leichtesten begründen. Auch der Vorwurf Alberichs zu Soissons, Abälard läugne, daß Gott sich selbst gezeugt habe, indem er den Sohn zeugte, konnte am ehesten dem sabellianischen Lehrbegriff gemacht werden. Dennoch berichtet Abälard, die erwähnten Nebenbuhler hätten dem Volke von Soissons gesagt, er lehre drei Götter in Büchern und Predigten, wie sie sich das selbst eingeredet hätten. Dann also that es den Realisten der anselmischen Schule nicht genug, daß Abälard die Meinung Roscelins verwarf, daß die Allgemeinbegriffe nur Namen seien. Sie verlangten, daß er dieselben auch als Realitäten gelten lasse und da er das ablehnte, erklärten sie, er läugne die Realität des Universalbegriffs Gott und lehre drei Götter, Vater, Sohn und Geist. Anderseits wird bereits der Vorwurf auf der Synode laut, der später zu Sens wiederholt wird, Abälard schreibe nur Gott Vater die Allmacht zu,[81] weil er gesagt hatte, der Name Vater bezeichne Gott nach seiner Macht, wie ihn der Name Sohn nach Seite seiner Weisheit, der Name Geist nach Seite seiner Liebe erfasse. Es scheint mithin, daß der Streit mit eben so viel Unklarheit wie Leidenschaftlichkeit geführt worden ist, und daß man auch sich widersprechende Vorwürfe auf den Gegner häufte, wenn sie nur häßlich klangen und mit einigem Schein begründet werden konnten.

Der wahre Grund der Klage war eben persönlicher Art. Schon lange lagen die Lehrer der Domschule dem Erzbischof Radulf zu Reims in den Ohren, er möge sie von dem gefährlichen Mitbewerber in der Champagne befreien. Da gelang es ihnen im Jahre 1121 den päpstlichen Legaten Kuno, Bischof von Präneste, zu überzeugen, das neue Buch Abälards enthalte bedenkliche Irrlehren. So erhielt Abälard in der That im Jahre 1121 eine Vorladung, er solle sich einem Concile zu Soissons stellen und jenes berühmte Buch (opus clarum), das er über die Dreieinigkeit verfaßt, mitbringen. Als Mönch von S. Denis gehörte Abälard nicht zur Reimser Diözese, doch hielt er wohl schon aus Rücksicht auf den päpstlichen Legaten für klüger, sich zu stellen. Aber Alberich und Lotulf hatten dafür gesorgt, die Bevölkerung in Soissons gegen den fremden Mönch aufzuregen, indem sie überall ausgebreitet hatten, der Eunuch von S. Denis sei ein ruchloser Ketzer, der drei Götter lehre, wie sie sich das selbst eingeredet hatten. Als Abälard mit wenigen Getreuen in Soissons einzog, fehlte wenig, daß die aufgewiegelte Menge sie gesteinigt hätte. Unter diesen Umständen blieb Abälard nichts übrig, als sich in den Schutz des Legaten zu begeben. Ihm überreichte er sofort sein Buch zur Einsicht und zur Beurtheilung, indem er bescheiden erklärte, habe er etwas geschrieben, was mit dem katholischen Glauben im Widerspruche stehe, so sei er bereit, das zu verbessern und für seine Irrthümer Genugthuung zu leisten. Allein der Legat wollte sich darauf nicht einlassen. Er hieß den Mönch, sein Buch dem Erzbischof und den beiden Lehrern der Domschule vorlegen, die ihn verklagt hätten, damit, wie Abälard bitter hinzufügt, das Wort der Schrift erfüllet werde: „Unsere Feinde werden unsere Richter sein.“ Aber auch dieser Demüthigung unterwarf er sich. Er brachte den lieben alten Collegen aus Laon sein

Buch und fragte, was sie gegen dasselbe einwendeten, damit man sich verständigen könne. Diese sahen sich das Buch mehrfach an und durchblätterten es, aber ihm ins Angesicht wagten sie keine Einwendungen, sondern gaben die ausweichende Antwort, zum Schlusse der Versammlung könne auch darüber verhandelt werden. Abälard suchte nun die Zeit zu benutzen und jedesmal vor den Sitzungen des Concils einen Kreis um sich zu versammeln, dem er seine Meinungen auseinandersetzte. Er hatte dabei den Eindruck, daß man ihn gern und sogar mit Beifall höre, ja er meint, Priester und Volk hätten das Wort auf ihn angewendet: „Siehe jetzt redet er öffentlich und niemand saget ihm etwas. Das Concilium aber, das doch vorzugsweise, wie wir hörten, gegen ihn versammelt ward, geht raschen Schrittes seinem Ende zu. Haben vielleicht die Richter erkannt, daß vielmehr sie irren als er?“ So kam der letzte Tag des Concils heran und Abälards Freunde konnten sich schon der Hoffnung hingeben, daß der ganze Handel im Sande zerrinnen werde. Nur einmal erschien Alberich noch mit einigen Scholaren bei Abälard, um ihm in Anwesenheit derselben, doch in freundlichster Form, zu sagen, ihm sei aufgefallen, daß Abälard in seinem Buche zwar zugebe, daß Gott Gott gezeugt habe; aber, da doch nur ein Gott sei, dennoch läugne, daß Gott sich selbst gezeugt habe.[82] Er wolle nicht Gründe, sondern nur ein Zeugniß für die Wahrheit dieses Satzes. Abälard bat einfach das Blatt umzuwenden und zeigte ihm dort eine Stelle aus Augustins grundlegender Schrift über die Trinität, die das bestätige, was er geschrieben, die aber Alberich übersehen hatte, weil er nur nach gefährlichen Sätzen spürte. Die anwesenden Schüler desselben wurden roth für ihren Meister, der verlegen sagte, wenn es so zu verstehen sei, sei die Sache erledigt. Allein nun konnte Abälard dem Kitzel nicht wider-

ſtehen, Alberich zu beweiſen, daß gerade ſeine entgegengeſetzte Meinung häretiſch ſei, indem die Kirche nie gelehrt habe, daß der Vater ſein eigener Sohn ſei. Der Angriff wäre beſſer unterblieben, denn nun erklärte ihm Alberich wüthend, daß ihm weder ſeine Gründe, noch ſeine Autoritäten etwas helfen ſollten, und unter Drohungen mit der Entſcheidung des Concils verließ der tückiſche Ankläger den alten Rivalen. So kam der entſcheidende Tag der letzten Sitzung heran. Vor dem Beginne verhandelten der Legat und der Erzbiſchof noch mit den Gegnern Abälards, was in deſſen Sache, wegen deren das Concil doch hauptſächlich berufen worden ſei, geſchehen ſolle. Als die Ankläger mit beſtimmten Anſchuldigungen nicht herausrückten, nahm Gaufried, Biſchof von Chartres, ſich Abälards an. Er ſchilderte des Mönchs Verdienſte und ſeinen Ruhm. Eine einfache Verurtheilung würde nur den Angeklagten berühmter und die Richter verhaßt machen. Man müſſe, wie das ja auch die Canones verlangten, ihm die angefochtenen Stellen nennen und ſeiner Vertheidigung Raum geben. Aber die Ankläger riefen entſetzt: „Ein weiſer Rath! Gegen einen Mann ſollen wir ſtreiten, deſſen Beweiſen oder Trugſchlüſſen die ganze Welt nicht widerſtehen kann!“ Als Biſchof Gaufried ſah, daß die Ankläger in ein kanoniſches Verfahren nicht willigen würden, weil ſie ſich Abälard nicht gewachſen fühlten, ſuchte er nach einem andern Ausweg. Er wies darauf hin, wie ſchlecht das Concil beſucht ſei und wie eine ſo kleine Verſammlung unmöglich in einer wichtigen Frage der Trinitätslehre judiciren könne. Man ſolle darum Abälard mit dem Abte Adam, der anweſend war, nach S. Denis zurückſchicken, dort möge man gelehrte Theologen verſammeln und die Angelegenheit zum Spruche bringen. Der Legat war damit einverſtanden und da niemand widerſprach, brach Kuno von Präneſte auf, um die Meſſe zu leſen,

mit der das Concil geschlossen werden sollte. Bei Abälard aber erschien der Bischof von Chartres und theilte ihm mit, er dürfe sich nach S. Denis zurückbegeben und dort abwarten, welches Urtheil über sein Buch werde gesprochen werden. Damit schien die Sache beigelegt und Abälard mochte aufathmen. Aber alsbald machten sich Abälards Gegner an den Erzbischof. Sie wußten wohl, daß wenn der Prozeß außerhalb ihrer Diöcese entschieden werde, sie keinen Einfluß auf die Entscheidung haben würden. Deßhalb stellten sie dem Erzbischof vor, wie schmachvoll es für ihn sein würde, wenn man den Proceß seinem Forum entziehe, als ob er zur Entscheidung nicht befähigt sei, und wie gefährlich es werden könne, wenn der Irrlehrer entwische. Zusammen begaben sie sich dann zu dem Legaten und machten geltend, es genüge zur Verdammung des Buches, daß Abälard dasselbe ohne kirchliche Approbation herausgegeben und seine Schüler es habe abschreiben lassen. Wegen dieser Eigenmächtigkeit solle man Abälard dazu verurtheilen, sein Buch zu verbrennen, um für die Zukunft Andere vor ähnlichen Uebergriffen zu warnen. Der Legat, der vom Kirchenrechte so wenig verstand wie von der Theologie, unterwarf seine Meinung der des Erzbischofs, wie dieser sich den Hetzern Alberich und Lotulf gefügt hatte. Der Bischof von Chartres aber gab Abälard den Rath, den bei solchen Gelegenheiten die mild gesinnten Prälaten immer geben, der ungerecht Verfolgte solle in christlicher Demuth das Unrecht ertragen. Eine solche Gewalthandlung werde den Gegnern mehr schaden als ihm und von der Klosterhaft würde der Legat ihn, wenn er nur jetzt sich unterwerfe, in Bälde freimachen. „Und so tröstete er weinend den Weinenden.“ Abälard aber, der sich den Mißhandlungen, die im andern Falle auf ihn warteten, nicht gewachsen fühlte, unterwarf sich. „Gerufen,“ erzählt er, „stellte ich mich sofort

dem Concile, und ohne irgend welche Prüfung eines Verhörs zwangen sie mich, mit eigener Hand mein erwähntes Buch in's Feuer zu werfen." Traurig sah er zu, wie die Flammen es verzehrten. Das Alles ging ohne alles Verhör und ohne alle weiteren Verhandlungen vor sich. Nur einer der Gegner murmelte zwischen den Zähnen, er habe in dem Buche gelesen, Gott der Vater allein sei allmächtig, worauf der Legat erwiderte, einen solchen Irrthum sollte man nicht einmal einem Knaben zutrauen, da doch der allgemeine Glaube halte und bekenne, daß es drei Allmächtige seien. Bei diesem Verstoße des hohen Vorsitzenden konnte sich ein Scholasticus mit Namen Terricus[83] des Lächelns nicht enthalten, und recitirte das Athanasianum: Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Erschreckt fing sein Bischof an ihn zu schelten und tadelte ihn wie einen Missethäter, der gegen die Majestät rede. Der Mann der Wissenschaft aber antwortete mit den Worten des jungen Daniel: „Sind so thöricht die Söhne Israels? Ohne untersucht und etwas Gewisses erfahren zu haben, habt ihr einen Sohn Israels verdammt. Kehret zurück in's Gericht und richtet über den Richter". Inzwischen hatte sich der Erzbischof gesammelt und, als ob er die Worte des Legaten bekräftigen wollte, in der That aber sie berichtigend, sagte er: „In Wahrheit, Herr, allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist. Und wer davon abweicht, der ist offenbar auf falschem Wege, und ist nicht weiter anzuhören. Und nun, wenn es Euch gefällt, ist es gut, daß jener Klosterbruder (frater ille) seinen Glauben vor allen darlege, auf daß er, wie es nöthig ist, entweder gebilligt oder verworfen und verbessert werde."

Wäre dieser Antrag des Erzbischofs durchgedrungen, so hätte die Verbrennung von Abälards Buch nachträglich die mildere Bedeutung erhalten, die man ihm gegenüber vorge-

wendet hatte, einer Strafe nämlich dafür, daß er es ohne kirchliche Approbation verbreitet habe, während seine Rechtgläubigkeit durch diesen Akt der Disciplin unangefochten blieb. Froh erhob er sich, um seinen Glauben darzulegen und damit auch den Inhalt des verbrannten Buches zu rechtfertigen. Aber eben diese Rechtfertigung wollten die Gegner verhindern; deßhalb machten sie sofort wieder Lärm und erklärten, es sei keine weitere Rederei nöthig, Abälard solle einfach das Symbolum Athanasianum aufsagen, was, wie er klagt, jeder Knabe hätte thun können und, damit er nicht sagen könne, er wisse es nicht auswendig, brachten sie es aufgeschlagen herbei. So las er es denn unter Seufzen, Schluchzen und Thränen, so oft ihm auch die Stimme vor Scham und Schmerzen versagte. Nachdem diese abscheuliche Szene sich abgespielt, überlieferte man den Mißhandelten als überwiesenen Ketzer dem anwesenden Abte Gaufried von S. Medardus, der ihn als Gefangenen nach seinem Kloster brachte, das zugleich eine Besserungsanstalt und ein Irrenhaus war.[84] Hier unter Verbrechern und Wahnsinnigen sollte der berühmteste Lehrer Frankreichs gebessert und von seiner Ketzerei geheilt werden. Doch war der Verlauf für Abälard günstiger, als seine Gegner beabsichtigt haben mochten.

Das Kloster des heiligen Medardus lag bei Soissons auf dem rechten Ufer des Aisne und war ein altes Stift aus der Zeit Chlotar I., das sich hohen Ansehens erfreute. Die Mönche behandelten den unglücklichen Gelehrten mit Achtung und suchten ihm das Leben in ihren Mauern angenehm zu machen. Er aber war völlig verbittert. „Herr, der du billig richtest," schreibt er später, „mit welcher Galle des Herzens, mit welcher Bitterkeit des Geistes klagte ich, Unwürdiger, dich an, beschuldigte ich, Rasender, dich, öfters jene Klage des seligen Antonius wiederholend: guter Jesu,

warst du so fern? Jesu bone, ubi eras?“ Scham und Verzweiflung kämpften in ihm, wie damals, als er auf seinem Schmerzenslager in Paris lag und „für klein erachtete ich jenen Verrath im Vergleiche mit dieser Unbill; weit mehr beklagte ich die Verletzung meines Rufs als die meines Körpers: zu dieser war ich durch eigene Schuld gekommen, zu jener aber, der Folge offenbarster Gewaltthätigkeit, hatte mich reine Absicht und die Liebe zu unserm Glauben, die mich zum Schreiben bewogen, gebracht.“ Zum ersten Mal hatte er eine Macht kennen lernen, über die Vernunft und Wissenschaft nichts vermochten, den kirchlichen Parteigeist. Centnerweise hatte er das Recht für sich gehabt und dennoch hatte ihn die Synode zu leicht erfunden, ja sie hatte ihn nicht einmal angehört. Ihm tagte die Erkenntniß, daß die Theologie nicht eine Wissenschaft sei, sondern ein Theil der Kirchenpolitik und daß kirchliche Streitigkeiten nach andern Motiven entschieden würden als nach denen der Wahrheit. Es war anders mit der Kirche bestellt, als er in seiner Gelehrtenstube geträumt hatte. Ja die Furcht beschlich ihn, er selbst möchte dazu ersehen sein, der Reaction, die sich rings in den Klöstern gegen die seitherige Methode der scholastischen Gelehrtenbildung regte, als Opfer hingeworfen zu werden und den Popanz abzugeben, den die neue Partei brauchte, die Kecken abzuschrecken, die Unmündigen zu ängsten und den Kampflustigen ein Ziel zu zeigen, nach dem sie werfen müßten. Für ihn aber, den von Jugend auf beklatschten Virtuosen, war der öffentliche Beifall so sehr ein Lebenselement, ihm war es so wichtig, was Andere von ihm hielten, daß ihn dieses ungerechte Urtheil auch innerlich völlig vernichtete. „Mit welchem Schmerze ich aufbrauste,“ bekennt er selbst, „welche Schamröthe über mich kam, welche Ver-

zweiflung mich verwirrte, konnte ich damals fühlen, jetzt kann ich es nicht beschreiben."

Was seine Lage aber noch vollends vergällte, war der Umstand, daß er unter den Brüdern des Klosters auch jenem Gosvin begegnete, der einst als unreifer Knabe auf dem Berge der heiligen Genovefa in seinen Hörsaal eingedrungen war, um Zeugniß gegen den ungläubigen Lehrer abzulegen. Jenem Probestück seines Eifers entsprechend, hatte sich der junge Mann bereits zum Reformator der Klöster aufgeschwungen und war als Prior in S. Medardus installirt worden, um Mißbräuche abzustellen und die Studien zu reformiren. Es läßt sich denken, mit welchen Gefühlen Abälard, der jene Szene gewiß nie vergessen hatte, ihn hier wiedersah. Leuten seiner Art hatte er diese Erniedrigung zu danken, und nun sollte er in dem jungen Heiligen auch noch seinen Vorgesetzten verehren. Gosvin seinerseits sah in dem berühmten Gelehrten nur eine monströse Abnormität, wie seine Biographie bezeichnend sagt: instar rhinocerotis indomiti disciplinae coercendum ligamento.[85] Zunächst wollte Gosvin es, gemäß dem Willen des Abtes und der übrigen Brüder, versuchen, den Unhold mit Sanftmuth zu bessern. Mit christlicher Milde redete er ihm zu, Abälard solle die Sache nicht so ansehen, als ob das Kloster eine Strafanstalt für ihn sei, sondern nur ein Asyl vor den Versuchungen der Welt. Er möge sich nur ehrbar verhalten und allen ein Vorbild der Ehrbarkeit werden, so werde der Segen nicht ausbleiben. Abälard, der aus all dem Gerede nur die Anspielung auf seine traurige Vergangenheit heraushörte, erwiderte unwirsch, es schwatzten gar viele von Ehrbarkeit, die nicht einmal zu sagen wüßten, was denn Ehrbarkeit sei? Eine solche Verweisung auf das, was dem jungen Kirchenlichte dem älteren Manne und berühmten Lehrer gegenüber zukomme, konnte der künftige Heilige sich natürlich

unmöglich gefallen laſſen und ſo gab er dem Gefangenen die drohende Antwort: „Du haſt ganz recht, es reden viele von Ehrbarkeit, die nicht wiſſen, was das iſt! Aber ſollte es dir belieben, etwas zu ſagen oder zu thun, was der Ehrbarkeit widerſpricht, ſo ſollſt du erfahren, daß wir es wiſſen, an der Art, wie wir mit dem Gegentheil zu verfahren pflegen.“ So habe der erhabene Gosvin, erzählt ſein Biograph, jenes Ungeheuer eingeſchüchtert, ſo daß es ſich aus Furcht vor der Geißel der Disciplin geduldiger unterwarf. (Pavefactus rhinoceros ille, quietius dies illos transigebat, patientior disciplinae, timidior flagellorum). In einem großen Philoſophen von abſonderlichen Meinungen ſah eben der brutale Mönch nur ein Unthier mit beſondern Auswüchſen, und hatte er ſchon damals, als noch die halbe Welt „das Rhinoceros“ beſtaunte, dasſelbe mit dem „Stecken der Wahrheit“ bedroht, wie ſollte er jetzt dem Niedergeworfenen und ſeiner Aufſicht Ueberlieferten die geringſte Unbotmäßigkeit nachſehen? Der Gefangene wußte auch, woran er war. Nach der Drohung mit körperlicher Züchtigung benahm er ſich vernünftiger und hörte auf zu raſen (cerebri factus sanioris et animi non adeo delirantis).

Das alſo war das Schickſal der Philoſophen im zwölften Jahrhundert. Auch die Berühmteſten waren nicht davor ſicher, von Leuten gleich dieſem Gosvin mit der Geißelkammer bedroht zu werden, und dieſe Art der Widerlegung war außerordentlich wirkſam. Zum Glück dauerte dieſe Beſſerungshaft nicht lange. Nachdem das Concil auseinander gegangen war, war den Concilvätern doch zu Bewußtſein gekommen, daß man in der Sache Abälards dem Brotneide der Reimſer Theologen zu große Zugeſtändniſſe gemacht habe. Die Betheiligten ſchoben ſich gegenſeitig die Schuld an den gehäſſigen Vorgängen zu, und ſelbſt Alberich und Lotulf wollten zu einem

solchen Verfahren niemals gerathen haben. Die invidia Francorum, der Neid, der in der französischen Geschichte eine so große Rolle spielt, wird bei dieser Gelegenheit als eine bekannte Sache erwähnt[86] und der römische Legat Kuno behauptete, dieser französischen Eifersucht habe er damals Rechnung tragen müssen. Da aber Abälard unter dem französischen Klerus und selbst unter den römischen Prälaten namhafte Anhänger besaß, fand Kuno nachträglich für gut, die milde Seite herauszukehren, indem er Abälard gestattete, nach S. Denis zurückzukehren. Natürlich wendete der vielgeprüfte Mann den Verbrechern und Verrückten und vor allem den Heiligen vom Schlage Gosvins gern den Rücken, doch hatte ihn das Schicksal so wenig verwöhnt, daß er noch ausdrücklich anerkennt, man habe ihn in S. Medardus freundlich behandelt. Gegenüber den Erfahrungen, die er nunmehr in S. Denis machen sollte, erscheint ihm sogar der frühere Aufenthalt in erträglicherem Lichte. In S. Medardus waren die Mönche stolz gewesen auf ihren berühmten Gefangenen. Wie die Stimmung in S. Denis gegen ihn war, wissen wir aus seinen eigenen Erzählungen, wie aus den Mittheilungen Roscelins. Statt an den Nutzen des Klosters zu denken, hatte er sich herausgenommen, uneingedenk der eigenen Vergangenheit, den Censor zu spielen und die Sitten der Brüder zu rügen. In dieser Beziehung scheint er nun zwar an sich gehalten zu haben, aber nach wenigen Monaten rührte ihm sein Dämon neue Händel ein. In der Bücherei des Klosters, über den alten Schriftstellern liegend, stieß er auf eine Stelle in Bedas Auslegung der Apostelgeschichte, in welcher dieser erklärt, der heilige Dionysius Areopagita sei nicht Bischof von Athen, sondern Bischof von Korinth gewesen. Die Mönche aber hielten fest darauf, daß ihr Dionys Bischof von Athen und der Areopagite sei. Abälard hätte am besten

seine Entdeckung für sich behalten, darin aber erkennt man den Mann der Theorie, daß er absolut unfähig war, eine Wahrheit zu bergen, mochte sie auch Andern noch so verdrießlich sein. Die furchtbare Aufregung, in die die Mönche über Abälards Behauptung geriethen, erklärt sich doch nur dann, wenn Abälard aus jener Notiz des Beda die naheliegende Folgerung zog, daß der Märtyrerbischof, der im Kloster S. Denis bestattet war, gar nichts mit dem Areopagiten des Paulus zu thun habe, denn zum Attentat auf die Ehre des Klosters konnte seine Entdeckung nur gestempelt werden, wenn er die Identität des Märtyrers und des Areopagiten läugnete, nicht wenn er dem Areopagiten nur ein anderes griechisches Bisthum zutheilte, was für die Abtei von geringer Bedeutung war. Seine verächtliche Erwähnung der Mönche, „die sich rühmen, ihr Dionys sei jener Areopagite," läßt seine wahre Meinung auch durchblicken, aber er findet später nicht mehr für räthlich, sich zu derselben zu bekennen, nachdem er durch Schaden klug geworden war. Als er die bezügliche Stelle seiner Biographie niederschrieb, lag ihm die Rückkehr nach Francien und Paris im Sinn, beide aber ließen sich den Glauben nicht nehmen, daß ihr Schutzpatron der Areopagite der Apostelgeschichte sei. Abälard stellt deshalb die Sache harmloser dar, als ob er nur darüber Zweifel geäußert hätte, welches griechische Bisthum der Stifter von S. Denis bekleidet habe. Die Entdeckung selbst war merkwürdig genug, aber wer dahinter kommt, daß die Geschichte von Tell eine Sage ist, wird gut thun, das nicht auf dem Schützenfeste in Altdorf zu erzählen, und die Vermuthung, daß die Wundmale des heiligen Franciscus von Elias von Kortona herrühren, trägt man nicht den Wallfahrern zu Assisi vor. War es nun die Naivetät des Gelehrten, oder fand er in seiner Verbitterung eine Freude

darin, die Mönche zu ärgern, zum Scherze, sagt er, habe er die Stelle des Beda einigen Brüdern unter die Augen gerückt. Natürlich entbrannten dieselben in größter Entrüstung und erklärten, Beda sei ein durchaus lügenhafter Schriftsteller. Ihr Abt Hilduin aus der Zeit Ludwig des Frommen habe eigens Griechenland bereist, um das Leben des Schutzpatrons zu erforschen, und habe in seiner Geschichte desselben jeden Zweifel an der Wahrheit der Klosterüberlieferung beseitigt. Nun aber bemächtigten sich die feindlich Gesinnten, die Abälard längst gern aus dem Kloster entfernt hätten, dieses Vorkommnisses und stellten ihn zur Rede, wem er den Vorzug gebe, Hilduin oder Beda? Darauf konnte der Gelehrte nur erwidern, daß Beda ein Schriftsteller sei, dessen Autorität die ganze abendländische Kirche anerkenne, und gegen den das Zeugniß eines Hilduin nicht aufkommen könne. Damit hatten sie, was sie brauchten. Nun sei es am Tage, riefen sie, daß er stets der Feind ihres Klosters gewesen sei, ja daß er das Königreich selbst um die Ehre bringen wolle, den Areopagiten zum Schutzpatron zu haben. Abälard wollte nun gar nicht geläugnet haben, daß ihr Heiliger der Areopagite sei, auch sei die Frage unerheblich, da S. Denis ja doch bei Gott eine so herrliche Krone erlangt habe. Aber die Widersacher ließen sich ihren Vortheil nicht wieder entwinden, sie liefen zum Abte und machten ihm Anzeige von dem Angriffe, den Abälard sich auf die Ehre des Klosters erlaube. Der von Abälard vielfach bekrittelte Prälat gehörte selbst zu dessen Gegnern und war froh, daß er nun einen Anlaß hatte, dem lästigen Sittenrichter den Mund für immer zu schließen. Vor versammeltem Convente bedrohte er Abälard, er werde dem Könige anzeigen, welches Angriffs auf die Ehre des Landes und der Krone er sich erfrecht habe, einstweilen aber verurtheilte er den Angeklagten zur Klosterhaft. Abälard ließ sich

einſchüchtern und war bereit, ſich jeder Strafe zu unterwerfen, falls er etwas verbrochen haben ſolle. Aber damit war Adam nicht gedient, er wollte den mißliebig Gewordenen los werden, indem er ſich anſchickte, ihn als Hochverräther dem Könige zu übergeben. Da entfloh Abälard mit Hülfe einiger freundlich geſinnten Brüder und Schüler aus dem Kloſter und hatte nun Zeit, in ſeinem Verſteck darüber nachzudenken, welch dankbares Geſchäft theologiſche Entdeckungen ſind. In Paris war nun natürlich nicht ſeines Bleibens. Vielmehr begab er ſich in die Champagne zurück, wo er vor der Synode von Soiſſons gelehrt hatte, und ſtellte ſich unter den Schutz des Grafen Theobald. Der hohe Herr hatte Mitleid mit der Geſchichte Abälards, die man ihm erzählt hatte; auch kannte er ihn einigermaßen von ſeinem früheren Aufenthalt. Wenn der berühmte Flüchtling eine ähnliche Schule aufs neue eröffnete, konnte das dem Grafen nur erwünſcht ſein. Zunächſt blieb Abälard im Schloſſe Provins in der Priorei von S. Aigulf, die den Mönchen von Troyes gehörte. Der Abt von S. Peter zu Troyes war ſein vertrauter Freund und war froh, ihn mit aller Sorge umgeben zu dürfen, und auch Biſchof Hatto war ihm geneigt. Aber der Schutz dieſer Herrn war ſelbſtverſtändlich an die Bedingung geknüpft, daß er ſeinen Streit mit dem mächtigen Abte von S. Denis beilege. Abälard entſchloß ſich deßhalb, an Adam zu ſchreiben. Ohne ſein beſſeres Wiſſen preiszugeben, war ein Ausgleich unmöglich, aber man darf anerkennen, daß Abälard dasſelbe wenigſtens nicht direkt verläugnet hat. „Peter, dem Stande nach ein Mönch, dem Leben nach ein Sünder", ſchrieb alſo in aller Demuth[87] „ſeinem geliebteſten Vater, durch Gottes Gnade Abt des Kloſters der glorreichſten Märtyrer Dionyſius, Ruſticus und Eleutherius, deren Körper daſelbſt ruhen, und ſeinen geliebten Brüdern und Mitmönchen." In ſeinen

Vorleſungen über die widerſprechenden Zeugniſſe der Väter pflegte Abälard ſich eingehend darüber auszuſprechen, wie ſolche Widerſprüche auszugleichen ſeien. Dieſe Einleitung zu ſeinem sic et non konnte er nun hier bei dem Widerſpruche von Beda und Hilduin verwerthen, und dieſe Verwerthung iſt ein Zeugniß dafür, daß er ſein sic et non damals ſchon verfaßt hatte. Wie hoch er nun auch Beda ſtellt, ſo wendet er doch gern auf ihn die Grundſätze an, nach denen er auch ſonſt ſolche widerſprechende Zeugniſſe zu beurtheilen pflegt. Beda ſei ein Menſch, der irren konnte, wie Nathan, Petrus, Auguſtinus und Andere irrten. Wo es ſich nicht um Glaubenswahrheiten handle, ſeien auch Heilige zuweilen dem Irrthum unterworfen. Gebe doch der heilige Gregor in ſeiner erſten Predigt über Ezechiel zu, daß zuweilen der heilige Geiſt den Frommen ſeine Unterſtützung entziehe, um ihnen zu zeigen, wie wenig ſie ohne ſeinen Beiſtand ſein würden. So ſei ſogar der heilige Auguſtin von Hieronymus des Irrthums überführt worden. Vielleicht ſei Beda auch einer minder guten Meinung Anderer gefolgt, oder habe durch die Gleichheit des Namens verführt einen Dionys mit dem andern verwechſelt, ſo wie Ambroſius einmal den Apoſtel Jakobus mit Jakobus dem Bruder des Herrn verwechſelte. Indem er ſo zugibt, daß auch ein allgemein recipirter Schriftſteller wie Beda vor Irrthümern nicht ſicher ſei, bekennt er ſich nunmehr unter Berufung auf Euſebius und Hieronymus zu dem Glauben, daß Biſchof Dionys von Korinth und Dionyſius Areopagita ganz verſchiedene Perſonen ſeien, die auch zu ganz verſchiedenen Zeiten gelebt hätten, weßhalb Beda's Meinung, daß der Areopagite Biſchof von Korinth geweſen, als ein Irrthum des vielgeleſenen Schriftſtellers geachtet werden müſſe. So viel konnte er wohl ſagen, um die Mönche zufrieden zu ſtellen, ohne ſeine wahre Meinung zu verläugnen. Als der

Abt von S. Denis bald darauf den Grafen Theobald in Provins besuchte, wurde von Abälards Gönnern auch ein Versuch der Aussöhnung gemacht. Der Graf bat Adam, er möge Abälard absolviren und ihm gestatten, zwar nach der Klosterregel, aber an selbstgewähltem Aufenthaltsorte zu leben. Der Abt versprach, den Vorschlag des Grafen in Erwägung zu ziehen, aber nachdem er mit seinen Begleitern sich berathen hatte, erklärte er vor seiner Abreise, Abälard habe nach seiner Bekehrung ihr Kloster allen andern Conventen vorgezogen. Es würde nun gegen ihre Ehre sein, einen Uebertritt Abälards in ein anderes Kloster zuzugeben. Sie vermutheten aber, daß Abälard einen solchen plane und verlangten darum, daß der Flüchtling ohne weitere Bedingungen in seinen Convent zurückkehre, und nicht nur ihn, sondern auch den Prior von Aigulf bedrohte der Abt mit dem Bann, falls er den entlaufenen Mönch noch länger beherberge. Abälard war über diesen harten Bescheid völlig zerschmettert, als die Nachricht eintraf, Abt Adam sei auf der Rückreise 1122 erkrankt und nach wenigen Tagen gestorben. Der neue Abt von S. Denis war der vielgewandte Suger, der sich in erster Reihe um Politik bekümmerte und der darum auch dieses Mönchsgezänke nicht so ernsthaft nahm wie sein Vorgänger; doch war er durch den Beschluß des Convents gebunden. Als Abälard unter Vermittelung des Bischofs von Meaux, der ihm geneigt war, mit Suger zusammenkam, schlug auch er Abälards Bitte ab und wiederholte den Bescheid seines Vorgängers. Aber ein anderer Rathgeber Ludwigs VI., Stephan von Garlande, nahm sich des unglücklichen Mönches an und brachte den Proceß an das Forum des Königs. Diesem war es ziemlich gleichgültig, ob der Schutzpatron seines Hauses Bischof von Athen oder von Korinth gewesen sei, und sein einziges und sehr verständiges Interesse war, daß der Zank in der Abtei

aufhöre, in deren Kirche seine Ahnen ruhten und in deren Mauern sehr häufig die wichtigsten Staatsgeschäfte berathen wurden. Garlande wurde deßhalb beauftragt, die Angelegenheit zu regeln, und in einer Kapitelsversammlung der Mönche kam nun endlich ein Abkommen zwischen den streitenden Theilen zu Stande. Abt Suger erklärte, man könne Abälard zwar nicht den Aufenthalt in einem fremden Kloster gestatten, da das der Ehre der Abtei zuwider sein würde, dagegen solle es ihm erlaubt sein, außerhalb des Klosters von S. Denis ein regulirtes Leben für sich zu führen. Damit war Abälards Wünschen genügt und der Streit beendet, der doch eine solche Bedeutung gewonnen hatte, daß der Vertrag in Gegenwart des Königs und seiner Räthe abgeschlossen und durch ihn selbst bestätigt ward.

In seinen Memoiren weiß Abälard dieser nicht gerade besonders ehrenvollen Entlassung immer noch eine für ihn schmeichelhafte Seite abzugewinnen. Als das Motiv des Hofs bei dieser Vermittlung betrachtet er nämlich den Wunsch der Hofleute, die Abtei in ihrem dermaligen weltlichen Stande zu erhalten, was unmöglich gewesen wäre, so lang ein so strenger Hüter der Regel wie er dem Kloster angehörte. Darum habe Garlande die Brüder beredet, auf die Anwesenheit Abälards, dessen Leben zu dem ihren doch nicht passe, lieber zu verzichten. Da Suger bald der erste Rath der Krone Frankreichs wurde, war es in der That mit der Clausur der Abtei auch unter ihm kein rechter Ernst, obgleich der Abt sonst als Reformator der Klöster auftrat. Daß aber die Anwesenheit eines Mannes wie Abälard ein Hinderniß dieser weltlichen Verfügung über die Abtei gewesen wäre, wird zu den Selbsttäuschungen unseres Erzählers gehören. Eher wird man in diesem salomonischen Schiedsspruche die Weise Sugers und Garlandes erkennen, deren politisches Geschick in der Ent-

wirrung verwickelter Fragen auch ſonſt gerühmt wird, und die der Freiheit der Communen in ähnlicher Weiſe emporhalfen, wie ſie hier Abälards Freiheit auswirkten. Das Königthum fing damals an, ſeine Stellung zu verſtärken, indem es den Kleinen beiſtand gegen die Privilegirten. Auch Abälard profitirte von dieſer Politik. Aber auch in ſeinem eigenen Intereſſe gebot der König der Streitſucht der Mönche Ruhe, da der Hof an einem Orte, nach dem er ſich gern zurückzog, Zänkereien nicht brauchen konnte.

Viertes Kapitel.

Paraklet und S. Gildas.

1123—1136.

Ecce elongavi fugiens, et mansi solitudine.
Ps. 55, 8.

Nach dem Vertrage, den die Räthe des Königs zwischen Abt Suger und Bruder Petrus Abälard vermittelt hatten, befand sich der freigesprochene Mönch in der seltsamsten Lage. Sein Mönchsgelübde war nicht gelöst, aber der Aufenthalt in einem Kloster wurde ihm verboten. So blieb ihm nur das Eremitenleben, mit dem er es nun auch versuchen wollte. Er erinnerte sich von einem früheren Aufenthalte eines einsamen Seitenthales der Seine am Flüßchen Arduzon in der Diöcese von Troyes, die ihm noch eben Gastfreundschaft gewährt hatte.[88] Dort erschien er im Jahre 1123, dem ersten Regierungsjahre Sugers, bei seinen Freunden wieder. Sie traten dem heimathlosen Mönche ein Stück Landes ab und sein Gönner, der Bischof Hatto von Troyes, in dessen Sprengel das begehrte Asyl lag, erlaubte ihm hier, im Walde von Nogent-sur-Seine, eine Kapelle zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit zu bauen. Ein ungenannter Gefährte schloß sich ihm an, in dem französische Biographen ohne allen Grund Arnold von Brescia vermuthen;[89] Abälard sagt nur, er habe cum quodam clerico nostro, das heißt mit seinem Schreiber, aus Rohr und Stroh ein Oratorium aufgerichtet und habe

nun in seinem weltentrückten Bergthale singen können: „Siehe so bin ich fernhin geflohen und in der Wüste geblieben“ (Ps. 55, 8). Indessen mußte er auch hier in irgend welcher Weise sein Brot verdienen und so sprach er wie der Haushalter im Evangelium: „was soll ich thun, graben kann ich nicht und zu betteln schäme ich mich.“ „So nahm ich denn zu der Kunst, die ich verstand, meine Zuflucht, statt der Arbeit der Hände an den Dienst der Zunge gewiesen.“ Zunächst war dabei wohl auf die Söhne seiner benachbarten Gönner gerechnet. Als aber die Scholaren aller Orten hörten, der große Dialecticus von Palais sitze im Walde bei Nogent-sur-Seine und ertheile wieder Lectionen, da wiederholte sich der Zusammenlauf der „Barbaren“, über den Roscelin gespottet hatte. Die Studenten verließen die Städte und Burgen und zogen gleich den Anachoretenschaaren der Thebais in das ferne Waldthal Abälards. Die Erlebnisse in der Zelle wiederholten sich hier in noch romantischerer Weise. Statt der geräumigen Häuser, die sie bisher bewohnt, bauten die Scholaren sich kleine Hütten aus Lehm und Stroh, von der Pariser Küche verwöhnt, aßen sie jetzt Rüben und Bauernbrot und statt auf weiche Betten legten sie sich auf Heu und Streu und benützten Erdhügel als Tische. Das milde Klima des mittleren Frankreich begünstigte dieses idyllische Landleben und der Wald, dem des benachbarten Fontainebleau ähnlich, mit seinen Birken im weißen trocknen Sande, und uralten Eichen und Buchen, war ein hier sonniger, dort schattiger Aufenthalt, wie er schöner nicht gefunden werden konnte. Und wie nun Hütte auf Hütte rings um ihn her emporwuchs und er schließlich auf ein Hüttenlager gleich Moses hinschaute, das sein Wort hier hatte entstehen lassen und das bereits das Thal ausfüllte, da kehrte stolze Freude auch in sein verbittertes Gemüth zurück und er fühlte, daß er noch der Alte sei, der

Viertes Kapitel.

Paraklet und K. Gildas.

1123—1136.

Ecce elongavi fugiens, et mansi solitudine.
Ps. 55, 8.

Nach dem Vertrage, den die Räthe des Königs zwischen Abt Suger und Bruder Petrus Abälard vermittelt hatten, befand sich der freigesprochene Mönch in der seltsamsten Lage. Sein Mönchsgelübde war nicht gelöst, aber der Aufenthalt in einem Kloster wurde ihm verboten. So blieb ihm nur das Eremitenleben, mit dem er es nun auch versuchen wollte. Er erinnerte sich von einem früheren Aufenthalte eines einsamen Seitenthales der Seine am Flüßchen Arduzon in der Diöcese von Troyes, die ihm noch eben Gastfreundschaft gewährt hatte.[88] Dort erschien er im Jahre 1123, dem ersten Regierungsjahre Sugers, bei seinen Freunden wieder. Sie traten dem heimathlosen Mönche ein Stück Landes ab und sein Gönner, der Bischof Hatto von Troyes, in dessen Sprengel das begehrte Asyl lag, erlaubte ihm hier, im Walde von Nogent-sur-Seine, eine Kapelle zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit zu bauen. Ein ungenannter Gefährte schloß sich ihm an, in dem französische Biographen ohne allen Grund Arnold von Brescia vermuthen;[89] Abälard sagt nur, er habe cum quodam clerico nostro, das heißt mit seinem Schreiber, aus Rohr und Stroh ein Oratorium aufgerichtet und habe

nun in seinem weltentrückten Bergthale singen können: „Siehe so bin ich fernhin geflohen und in der Wüste geblieben“ (Ps. 55, 8). Indessen mußte er auch hier in irgend welcher Weise sein Brot verdienen und so sprach er wie der Haushalter im Evangelium: „was soll ich thun, graben kann ich nicht und zu betteln schäme ich mich.“ „So nahm ich denn zu der Kunst, die ich verstand, meine Zuflucht, statt der Arbeit der Hände an den Dienst der Zunge gewiesen.“ Zunächst war dabei wohl auf die Söhne seiner benachbarten Gönner gerechnet. Als aber die Scholaren aller Orten hörten, der große Dialecticus von Palais sitze im Walde bei Nogent-sur-Seine und ertheile wieder Lectionen, da wiederholte sich der Zusammenlauf der „Barbaren“, über den Roscelin gespottet hatte. Die Studenten verließen die Städte und Burgen und zogen gleich den Anachoretenschaaren der Thebais in das ferne Waldthal Abälards. Die Erlebnisse in der Zelle wiederholten sich hier in noch romantischerer Weise. Statt der geräumigen Häuser, die sie bisher bewohnt, bauten die Scholaren sich kleine Hütten aus Lehm und Stroh, von der Pariser Küche verwöhnt, aßen sie jetzt Rüben und Bauernbrot und statt auf weiche Betten legten sie sich auf Heu und Streu und benützten Erdhügel als Tische. Das milde Klima des mittleren Frankreich begünstigte dieses idyllische Landleben und der Wald, dem des benachbarten Fontainebleau ähnlich, mit seinen Birken im weißen trocknen Sande, und uralten Eichen und Buchen, war ein hier sonniger, dort schattiger Aufenthalt, wie er schöner nicht gefunden werden konnte. Und wie nun Hütte auf Hütte rings um ihn her emporwuchs und er schließlich auf ein Hüttenlager gleich Moses hinschaute, das sein Wort hier hatte entstehen lassen und das bereits das Thal ausfüllte, da kehrte stolze Freude auch in sein verbittertes Gemüth zurück und er fühlte, daß er noch der Alte sei, der

keiner fremden Hülfe bedürfe. „Alles, was ich brauchte," erzählt er, „leisteten mir über Bedarf die Schüler, Nahrung, Kleidung, Bestellung der Felder, Errichtung der Häuser, so daß keine häusliche Sorge mich beim Studium lähmte. Da unser Bethaus unzureichend war, auch nur einen kleinen Theil der Anwesenden zu fassen, erweiterten sie es nach Bedürfniß und richteten es in Stein und Holz besser wieder auf. Da es auf den Namen der heiligen Trinität gegründet und ihr gewidmet war, und ich als Flüchtling, der an der göttlichen Gnade schon verzweifelt hatte, hier ein wenig aufathmen durfte, nannte ich es zum Gedächtniß dieser Wohlthat „Paraklet", ein Name, der an der Vorderseite des Giebels (in fronte vestibuli) angebracht war. So hatte der Verfehmte in dieser Waldkolonie „zum himmlischen Tröster" sich eine neue Heimath geschaffen, auf die er stolz war und stolz sein durfte. Als nachmals Heloise in die Niederlassung einzog, die er hatte verlassen müssen, schrieb sie ihm: „Du bist nächst Gott der einzige Gründer dieses Ortes, der einzige Erbauer dieses Bethauses, der einzige Urheber dieser Stiftung. Nichts hast Du hier auf fremdem Grunde gebaut; das Ganze, was hier ist, ist Deine Schöpfung. Diese Einöde war nur für wilde Thiere oder Räuber ein Aufenthalt, sie hatte zuvor keine menschliche Wohnung gesehen, kein Haus gehabt. In den Lagerstätten des Wilds, in den Schlupfwinkeln der Räuber selbst, wo nicht einmal Gott nur genannt zu werden pflegt, hast Du ein göttliches Zelt aufgeschlagen und hast dem heiligen Geist einen eigenen Tempel geweiht. Nichts hast Du zu dessen Erbauung aus den Schätzen der Könige und Fürsten herzugebracht, da Du selbst das Meiste und Größte vermochtest, so daß, was gethan wurde, Dir allein zugeschrieben werden konnte. Kleriker und Schüler, die zu Deinem Unterrichte hier zusammen strömten, reichten um die Wette alles

Nöthige Dir dar, und die von kirchlichen Benefizien lebten und ſonſt Gaben nicht zu bringen, ſondern nur zu nehmen wußten, wurden hier in Darreichung von Gaben verſchwenderiſch, ja ſelbſt zudringlich."[90] Mit den Erfolgen kehrte auch ſeine Lehrfreudigkeit wieder.

Die Eingangsworte der Abälard zugeſchriebenen „Sententzen" ſind häufig als eine Probe angeführt worden, in welch begeiſterndem Tone er zu den Studenten geredet habe. „Alle, die ihr dürſtet, kommet zu den Waſſern, und die ihr nicht Gold noch Silber habt, eilet, kaufet, zehret. Trinket, Freunde, berauſchet euch."[91] Mit dieſem ſchwungvollen Anklang an das Lied der Lieder ſoll er eine ſeiner Vorleſungen eröffnet haben.

Welche ſtrenge Ordnung aber „der Mönch", wie die Scholaren ihn nannten, in ſeiner Studentencolonie hielt, das bezeugt eine uns erhaltene Elegie eines gewiſſen Hilarius, der wegen eines Vergehens durch einen Knecht bei Abälard verklagt worden war.[92] Da auch Andere bei dem Vorgang betheiligt waren, hatte Abälard gedroht, die Lectionen einzuſtellen und die Schuldigen hatten ſich nach Quincey zurückziehen müſſen, von wo ſie Abälards Verzeihung anflehten. Ihr Wortführer war der junge Angelſachſe Hilarius, der ihrem Schmerze einen treuherzigen poetiſchen Ausdruck lieh und verſicherte, nur die lingua servi, lingua perfidiae, habe ſie verläumdet:

Heu! quam crudelis iste nuntius
Dicens: »fratres, exite citius;
Habitetur vobis Quinciacus;
Alioquin, non leget monachus.«
Tort avers nos li mestre.

Per impostum, per deceptorium
Si negare vis adjutorium,

Hujus loci non oratorium
Nomen erit, sed ploratorium.
Tort avers nos li mestre.

Gleichviel, ob sie dem Meister diese Strophen sangen, die vielleicht nach seinen eigenen Weisen gedichtet sind, oder ob sie sie ihm schriftlich zustellten, jedenfalls spricht der naive Schmerz eines guten Jungen aus diesen Klagen, wie aus der betrübten Bitte:

Desolatos, magister, respice.
Spemque nostram, quae languet, refice.
Tort avers nos li mestre.[93]

Daß er im Unrecht gegen sie war, ist nach seiner aufgeregten, hastigen Weise gar nicht unmöglich, aber auch gekränkt und zurückgestoßen, wollen die Schüler nicht von ihm lassen und wünschen nichts sehnlicher als seine Verzeihung. Sicher aber sind diese Verse nicht die einzigen, die im waldgrünen Thale des Arbuzon gesungen wurden. Der Conflict selbst bezeugt die überschäumende Jugendlust der fröhlichen Studentencolonie und so liegt in dieser phantastischen Schöpfung des Paraklet nicht der kleinste Triumph des an Siegen und Ehren reichen Lehrers. Er hatte nichts mehr auf Erden als sein Talent. Vom eigenen Kloster ausgeschieden sollte er an keiner fremden Klosterthür anklopfen, nur die Einsiedelei war ihm gestattet, aber ein Mann wie er ist nie allein; um seine Zelle hatte sich eine neue Thebais angesiedelt und die Einöde füllte sich mit Schülern, die keinen andern Gewinn suchten als den seines Unterrichts und die es einer Excommunication gleich achteten, wenn er sie von seinen Vorträgen ausschloß. So hätte Abälard im Genusse seiner neuen Wirksamkeit, die er ganz sich selbst verdankte, glücklich leben mögen, aber wie still und abgeschieden er in seinem Waldthale hauste, einen Feind, wie er selbst sagt, hatte er, das Echo. Diese neueste Schöpfung

Abälards war ein zu unerhörtes Abenteuer, als daß der Ruf davon nicht auch zu den Gegnern in Reims hätte dringen müssen. Wie sie diese Nachrichten aufnahmen, läßt sich denken, und bald sollte Abälard auch in seinem neuen Versteck die Wirkung ihrer Theilnahme verspüren.

Der Ruhm hatte ihn in dem weltfernen Thale aufgesucht, wie sollte nicht auch der Neid die gleichen Wege finden. „Siehe die ganze Welt läuft hinter ihm her", sollen die Gegner gleich den Juden des Johannesevangeliums gesagt haben. „Nichts haben wir durch unsere Verfolgungen ausgerichtet, sondern ihn nur um so berühmter gemacht. Wir wollten seinen Namen auslöschen und nun leuchtet er doppelt. In den Städten haben die Schüler, was sie brauchen, sie aber laufen in die Wüste, wo alles mangelt und wählen freiwillig das Elend." Da Alberich und Lotulf dieser neue Erfolg Abälards ein Dorn im Auge war, wie hätte sich nicht ihr theologisches Gewissen bald wieder durch allerlei beunruhigt fühlen sollen? Schon der Name der neuen Stiftung erschien ihnen anstößig und ärgerlich. Sie steckten die Köpfe zusammen und raunten sich zu, ob es denn erlaubt sei, dem heiligen Geiste allein, unter Uebergehung von Vater und Sohn, eine Kirche zu weihen? Da die Christenheit an Pfingsten dem heiligen Geiste ein eigenes Fest feiert, war gegen Abälards Kirche zum heiligen Geist schließlich nichts Ernstliches einzuwenden, als daß die Bezeichnung neu und ungewöhnlich war, aber an ihm war alles Neue verdächtig. „Wer sollte es wagen, den Namen dessen, dessen das Haus ist, von der Giebelstirne des Vorhofs wegzustreichen"? so rief Abälard in einer gerechten Regung des Zornes den Gegnern zu, die diesen neuen Streit vom Zaune brachen. Aber der alte Trotz, mit dem er vordem so thörichte Einwendungen zurückgeschlagen haben würde, war doch gebrochen; er zog

bald zurück und erklärte, daß er keineswegs die Trinität trenne in seiner Widmung; sie selbst und jede einzelne Person derselben könne man den Tröster nennen. In diesem Sinne habe er sein Gotteshaus dem Tröster geweiht, weil er an dieser Stelle Trost gefunden. Nur nebenbei beruft er sich auf den Brauch, sogar einzelnen Heiligen Altäre zu weihen und auf des Apostels Wort, der unseren Leib einen Tempel des heiligen Geistes nennt, ohne jedoch zuzugeben, daß er den Namen in diesem Sinne gemeint habe. Der Verdacht, daß der ungewöhnliche Name doch irgendwie an seine heterodoxe Trinitätslehre erinnern solle, mußte sich aber verstärken durch ein Wahrzeichen des Oratoriums, das von späteren Zeugen erwähnt wird.[94] Ein der Steinmetzenkunst kundiger Scholar hatte seiner Verehrung für die Trinitätslehre des Meisters einen bizarren Ausdruck gegeben durch Herstellung eines Bildwerks, das das Symbolum der Waldcolonie wurde. In der Kirche, die die Schüler gebaut hatten, befand sich eine Gruppe von drei Figuren, die aus einem Steine gearbeitet waren, und deren Züge sich untereinander völlig glichen. In langem Gewande sah man Gott Vater, den ein Band umschlang mit den Worten: „Du bist mein Sohn". Aehnlich gekleidet war daneben an dem gleichen Steine der Sohn zu sehen, mit den Worten: „Du bist mein Vater", und die dritte, gleiche Gestalt ließ sich vernehmen: „Ich bin beider Geist". Der Vater trug die Königskrone, der Sohn die Dornenkrone, der Geist den Olivenkranz und die Blicke von Sohn und Geist richteten sich nach dem Vater.[95] Solche Embleme waren ganz nach Abälards Geschmack, denn auch Roscelin spottet darüber, daß Abälards Siegel, mit dem er seine Schmähbriefe siegle, eine Gestalt mit einem männlichen und weiblichen Kopfe zeige.[96] Jenes seltsame Wahrzeichen des Paraklet, der dreigestaltige christliche Janus, wurde noch im vorigen Jahr-

UNIV. OF CALIFORNIA

hundert im Chor der benachbarten Klosterkirche zu Nogent bewundert, bis es in der Revolution zerstört ward. Es lag nahe, diesem Symbol die Bedeutung beizumessen, daß Abälard trotz der Synode von Soissons an seiner Trinitätslehre festhalte und so konnte das Wiederaufleben des Streites nicht ausbleiben. Je heller das Wunder des Paraklet erstrahlte, um so geschäftiger erhob sich der Neid und bedrohliche Nachrichten meldeten, daß Alberich und Lotulf sich jetzt an die großen Mönchsheiligen, die damals Frankreich mit ihren Missionen erfüllten, herandrängten, um die mächtigen Agitatoren zum Einschreiten gegen Abälard aufzuwiegeln. „Die alten Nebenbuhler," schreibt Abälard, „da sie für sich nicht mehr viel vermochten, regten gewisse neue Apostel gegen mich auf, denen die Welt damals zu viel traute. Der Eine rühmte sich, das Leben der regulirten Chorherren, der Andere das der Mönche wieder erweckt zu haben. Diese, die predigend die Welt durchzogen, und so unverschämt, wie sie nur immer konnten, an mir herumzerrten, machten mich bei einigen kirchlichen und weltlichen Gewalten für einige Zeit verabscheuungswürdig und streuten sowohl über meinen Glauben, als über mein Leben so Falsches aus, daß sie die Bedeutendsten selbst unter meinen Freunden von mir abwendig machten und daß auch diejenigen, die noch etwas von alter Liebe für mich bewahrten, dies auf alle Weise aus Furcht vor jenen verheimlichten."

Der eine Gegner, der sich rühmte, das Leben der regulirten Chorherren wieder hergestellt zu haben, war Norbert, der Stifter der Prämonstratenser, der andere, der sich den Erneuerer des wahren Mönchslebens nennt, war Bernhard von Clairvaux, dem der Cistercienserorden seinen gewaltigen Aufschwung verdankte, und von denen ein Chronist erbaulich sagt, daß sie dazumal wie zwei Oelbäume vor dem

Angesichte des Herrn gestanden hätten.[97] Die Beziehungen zu Abälards Feinden, auf die dieser selbst hindeutet, lassen sich im Leben beider nachweisen. Norbert hatte in Laon die Schule des Scholasticus Anselmus und seines Bruders Rodolf besucht, in der, wie wir sahen, die Conflikte zwischen Lotulf und Alberich mit dem jungen Abälard sich anspannen. Auch lag das pratum praemonstratum, auf dem Norbert sein berühmtes Kloster errichtete, unfern von Laon und seine Mönche standen in engem Verkehre mit dem dortigen Kapitel. Clairvaux aber lag nur fünfzehn Meilen von Troyes, so daß im Kloster des heiligen Bernhard sicher alles bekannt war, was im Walde von Troyes vorging und was über diese seltsame Welt im Volke erzählt ward. An gehässigen Zuträgereien konnte es da um so weniger fehlen als auch Bernhard dem Kreise des Wilhelm von Champeaux nahe stand, mit dem Abälard seit Jahren verfeindet war. Der alte Mystiker, der bis zum Jahre 1121 Bischof von Chalons sur Marne gewesen war, förderte von Anfang an Bernhard, den er im Jahre 1114 selbst zum Abte geweiht und in die neue mystische Schule eingeführt hatte.[98] Wenn auch Bernhard nachmals desgleichen thut, als ob er bis zum Jahre 1141 Abälards Schriften gar nicht beachtet habe,[99] so konnte er doch aus seinem Verkehr mit Wilhelm von Champeaux nur Ungünstiges über den Dialecticus von Palais vernommen haben, und aus dem Leben des Arnold von Brescia wissen wir, wie die Cistercienserklöster ein Netz der Spionage über das ganze Abendland ausgebreitet hatten, in dessen Maschen sich alles Wissenswürdige verfing. Wie sollte er also über die Vorgänge im Walde von Troyes nicht unterrichtet gewesen sein! Zudem hatte er sich in jüngster Zeit auch mit Abälards Todfeind Alberich befreundet, der durch seine Fürsprache den Stuhl von Chalons zu besteigen hoffte.[100] Um so weniger

iſt es zu verwundern, daß die ſchlimmen Gerüchte, über die Abälard klagt, von Clairvaux aus verbreitet wurden. Mit dem fröhlichen Treiben im Walde von Troyes bildete freilich das val d'Absinthe, das Thal der Bitterniſſe, in dem Bernhard ſein Kloſter errichtet hatte, den denkbar größten Gegenſatz. Hier ein fröhliches Studententreiben in ſelbſtgebauten Laubhütten, ein Geiſt der freien Discuſſion und der ſelbſtſtändigen Forſchung, ein hinreißender Lehrer und begeiſterte Adepten, die in ſeiner Lehre die Löſung aller Welträthſel zu erhalten glaubten, Fröhlichkeit, Poeſie, Geſang und gelegentlich auch eine Prügelei mit den Bauern; in Clairvaux dagegen ſtrenge mönchiſche Dreſſur, frevelhafte Experimente der Askeſe, die des Abtes eigene Geſundheit für immer zerſtörten, Gebete und Hymnen bei Tag und bei Nacht, Wunder, Teufelsaustreibungen, Prophezeiungen. Daß die bleichen Schattengeſtalten von Clairvaux das Hüttenlager am Arbuzon als eine Pflanzſtätte aller Laſter ausſchrieen, iſt Abälard gern zu glauben, doch wiſſen wir, daß auch Abälard weder Norberts noch Bernhards mit ſeiner ſpitzen Zunge ſchonte und Angriffspunkte genug boten ihm in ihrer Thätigkeit die beiden heiligen Männer dar. Das eigene Capitel hatte Norberts aufgeregte Frömmigkeit nicht ertragen; als Volksprediger war er in bizarrer Kleidung durch Deutſchland und Frankreich gezogen und hatte ſich ſelbſt vor Synoden über ſein extravagantes Apoſtolat rechtfertigen müſſen. Die Regulirung der Weltgeiſtlichkeit war dann ſein Lebensberuf geworden und ſein Prämonſtratenſerorden ſollte den Kanonikern das Vorbild eines regulirten Lebens vor's Auge ſtellen. Seine Biographie ſetzt ſich zuſammen aus Kloſterſtiftungen, die ſich zuweilen nur unter ärgerlichen Prozeſſen mit den benachtheiligten Erben und Mitbeſitzern vollziehen,[101] aus Teufelsaustreibungen und Wundergeſchichten. Wie vollends vor Bernhards Kutte allent-

halben die Teufel brüllten, hat uns Berengar von Poitiers, ein ergebener Schüler Abälards spöttisch genug geschildert. Welche Verehrung widmete ganz Francien dem Manne, an dessen Lebenswegen überall Klöster aufschossen, daß man seine Stiftungen bald nach Hunderten zählte! Schon lebend ward er als Heiliger angerufen. „Die Welt stand nur noch durch sein Gebet“ und seinen Namen sprach man nur mit einem Kirchenknix aus. In Abälards und seiner Schüler Mund aber erscheint derselbe Abt als ein boshafter und gefährlicher Charlatan. „Ist denn der Abt nicht ein Mensch“, schrieb später Abälards Apologet, „schifft er nicht mit uns noch auf diesem großen Meere, in dem Ungeheuer (reptilia) sind ohne Zahl? Und sein Schiff, wenn es auch unter günstigem Winde geht, ist doch noch immer auf dem Wasser. Welcher Wein kann im Pech wohnen, ohne dessen Geschmack anzunehmen?“ Eine solche Sprache war Bernhard und seinen Schülern ungewohnt, aber es steht zu vermuthen, daß Berengar sie von seinem Lehrer Abälard gelernt hatte. Dem Dialektiker von Palais, mit seinen wissenschaftlichen Interessen, war diese neue innere Mission der Klosterheiligen ebenso widerwärtig und lächerlich, wie seine wissenschaftliche Methode jenen verhaßt und anstößig war. So ließ er es an scharfen Bemerkungen über die neuen „Lügenapostel“ nicht fehlen. Finden sich doch selbst in den Predigten Abälards die stärksten Ausfälle gegen jene Mönchsheilige, „die von den Klöstern in die Welt hinausgehend, so sehr den Namen als Religiöse sich aneignen, daß sie auch die Gabe der Wunder zu besitzen vorgeben“. So sagt er in der dreiundreißigsten Predigt, er wolle nichts sagen von der Segnung des Wassers, welches man den Kranken in den Becher goß, damit sie sich gesund tränken, oder von der Berührung oder Bezeichnung der Glieder, um die Schmerzen zu vertreiben, wobei er Norbert

persönlich und namentlich solcher Schwindeleien bezichtigt.[102] Sogar der Todtenerweckungen hätten sich Norbert und sein Mitapostel Farsitus,[103] Canonicus zu Soissons, unterfangen, den Zuschauern zur Verwunderung und schließlich zum Gelächter . . . „Lange lagen sie im Gebete angesichts des Volkes, aber es war alles umsonst, und als sie nun bestürzt von ihrem Vorhaben abstehen mußten, da fingen sie an, unverschämt tadelnd, alle Schuld auf das Volk zu werfen, dessen Unglauben ihrem Glauben und dessen Wirkungen in den Weg träten.“[104] „Einfältige könnten freilich durch solche Leute bisweilen betrogen werden; aber uns können diese Marktschreier nicht hintergehen. Wir kennen alle ihre betrügerischen Kunstgriffe; wir wissen es zum Beispiel, wie sie es anfangen, um kleine Fieber und andere Unpäßlichkeiten zu heilen. Sie wissen geschickt unter die Speisen solcher Kranken dienliche Arzneimittel zu mischen, und alsdann Gebete und Einsegnungen über ihnen zu sprechen. Werden diese gesund, so schreiben sie es ihrem Verdienste zu; bleiben sie aber krank, so schieben sie die Schuld auf den geringen Glauben der Kranken.“[105] Hatte sich Abälard in seinen Lehrvorträgen über die Wunderthätigkeit Norberts und Bernhards ähnlich geäußert, wie er später in seinen Predigten thut, so bedurfte es wohl kaum großer Nachhülfe von Seiten jener alten Gegner, die Bernhard huldigend umschwärmten, um ihn gegen Abälard in Bewegung zu setzen, und in ihm hatte der Peripateticus von Palais einen Widersacher gefunden, der ihn nicht mehr losließ, bis er ihn völlig unschädlich gemacht hatte. Doch irrt Abälard, wenn er diese neue Bedrängniß lediglich von der Hetzerei der Gegner in Reims ableitete. Es war der Geist der überall sich erhebenden Mystik, die seiner und jeder dialektischen Behandlung des Glaubens den Krieg erklärte; es war der Missionseifer der neuen Orden, die ihren ganzen Mönchshaß

Haſſe gegen die Sarazenen, ſuchten ſeine Augen ein Aſyl jenſeits der Pyrenäen. Dort hätte er dann den Colloquenten ſeines Dialogs noch den Muſelmann hinzufügen können, um die Frage nach der wahren Religion allſeitig zur Entſcheidung zu bringen. Da bot ſich ihm eine nähere Gelegenheit, ſich den heiligen Männern Franciens zu entziehen, indem er nach der Bretagne auswanderte.

Auf einem Vorgebirge, das ſüdlich von Vannes, längs der Bai von Morbihan, hinläuft, lag die uralte Abtei des heiligen Gildas zu Rhuys.[106] Die Gegend rings umher iſt eine öde Felsfläche, deren ſpärliche Vegetation die Schafheerden abweiden, während die Wogen des atlantiſchen Oceans klatſchend an die ausgehöhlten Felsriegel anſchlagen und kreiſchende Möven den ſchneeigen Kamm der Brandung ſchneiden. An der Weſtküſte der Niederbretagne ins Meer hinausgebaut, war das Kloſter allen Stürmen des atlantiſchen Oceans preisgegeben.[107] Der Fels, die Dünen, die rollenden Meereswogen füllen den Horizont. Im Jahre 1125 hatte das Kloſter dieſes halbwilden Keltenlandes ſeinen Abt durch den Tod verloren, und da Abälard aus der Bretagne ſtammte und in Nantes wohlbekannt und wohlgelitten war, waren die Mönche auf den Gedanken gekommen, ihren berühmten Landsmann Abälard zu ſeinem Nachfolger zu ernennen. Herzog Conan, Graf von Nantes, war damit einverſtanden und Abälard ward einſtimmig gewählt. Noch fehlte die Einwilligung des Abtes von S. Denis, unter deſſen Jurisdiction Abälard noch immer ſtand und der früher Abälard verpflichtet hatte, niemals in einen andern Convent einzutreten; aber Suger mochte ſelbſt froh ſein, die heraufziehenden Stürme zu beſchwören, indem er den Vorſteher des Paraklet aus ſeiner Botmäßigkeit entließ und ſich damit eine läſtige Frage vom Halſe ſchaffte. Abälard, der damals völlig unter

ihn auch nur anzuhören, wer ſicherte ihn vor Wiederholung des dort gefällten Spruches, falls es Norbert und Bernhard gelang, eine neue Synode gegen ihn zu verſammeln oder bei anderer Gelegenheit ſeinen Proceß in Erinnerung zu bringen? Er hatte erfahren, was es heiße, als Verurtheilter in einem Kloſter den Beſſerungsverſuchen eines jungen Heiligen ausgeſetzt zu ſein und mit Wahnſinnigen und Verbrechern zuſammen zu wohnen. So gerieth er in eine Stimmung, in der er ſchon bei der Nachricht zitterte, es trete hier oder dort ein Convent von Geiſtlichen zuſammen. Jede Synode erſchien ihm als eine Wolke, die den Bannſtrahl gegen ihn in ihrem dunkeln Schoße trage; täglich fürchtete er, als Ketzer und Ausgeſtoßener vor Biſchöfe und Concilien geſchleppt zu werden. Die Art, wie die Arianer Athanaſius bedrängten, kam ihm in den Sinn, ſo oft er ſeine Lage überdachte. „Oft", bekennt er, „Gott weiß es, bin ich in ſolche Verzweiflung gefallen, daß ich damit umging, die Länder der Chriſtenheit zu verlaſſen und zu den Heiden zu gehen, und dort in Ruhe, unter welchem Tributvertrag immer, unter den Feinden Chriſti chriſtlich zu leben. Denn ſie mußte ich um ſo eher zu Gönnern haben, je weniger ſie nach den mir gemachten Beſchuldigungen einen Chriſten in mir vermuthen konnten, ſondern vielmehr meinen mußten, ich neige mich zu ihrer Genoſſenſchaft hin." Abälard würde nicht der Erſte geweſen ſein, der unter dem Schutze des ſpaniſchen Chalifats — denn dieſes zunächſt erreichbare Heidenland iſt doch wohl gemeint — dem Fanatismus der eigenen Glaubensgenoſſen getrotzt hätte. Bannen und verfluchen konnten die Synoden ihn auch dort, aber ihn einzukerkern oder zu verbrennen, dazu fehlte ihnen im Erbe des Propheten die Macht. So überlegte ſich Abälard bereits, wie er „bei den Feinden Chriſti zu Chriſtus ſich zu retten vermöchte." Während die Zeitgenoſſen glühten vom

Haſſe gegen die Sarazenen, ſuchten ſeine Augen ein Aſyl jenſeits der Pyrenäen. Dort hätte er dann den Colloquenten ſeines Dialogs noch den Muſelmann hinzufügen können, um die Frage nach der wahren Religion allſeitig zur Entſcheidung zu bringen. Da bot ſich ihm eine nähere Gelegenheit, ſich den heiligen Männern Franciens zu entziehen, indem er nach der Bretagne auswanderte.

Auf einem Vorgebirge, das ſüdlich von Vannes, längs der Bai von Morbihan, hinläuft, lag die uralte Abtei des heiligen Gildas zu Rhuys.[106] Die Gegend rings umher iſt eine öde Felsfläche, deren ſpärliche Vegetation die Schafheerden abweiden, während die Wogen des atlantiſchen Oceans klatſchend an die ausgehöhlten Felsriegel anſchlagen und kreiſchende Möven den ſchneeigen Kamm der Brandung ſchneiden. An der Weſtküſte der Niederbretagne ins Meer hinausgebaut, war das Kloſter allen Stürmen des atlantiſchen Oceans preisgegeben.[107] Der Fels, die Dünen, die rollenden Meereswogen füllen den Horizont. Im Jahre 1125 hatte das Kloſter dieſes halbwilden Keltenlandes ſeinen Abt durch den Tod verloren, und da Abälard aus der Bretagne ſtammte und in Nantes wohlbekannt und wohlgelitten war, waren die Mönche auf den Gedanken gekommen, ihren berühmten Landsmann Abälard zu ſeinem Nachfolger zu ernennen. Herzog Conan, Graf von Nantes, war damit einverſtanden und Abälard ward einſtimmig gewählt. Noch fehlte die Einwilligung des Abtes von S. Denis, unter deſſen Jurisdiction Abälard noch immer ſtand und der früher Abälard verpflichtet hatte, niemals in einen andern Convent einzutreten; aber Suger mochte ſelbſt froh ſein, die heraufziehenden Stürme zu beſchwören, indem er den Vorſteher des Paraklet aus ſeiner Botmäßigkeit entließ und ſich damit eine läſtige Frage vom Halſe ſchaffte. Abälard, der damals völlig unter

dem Eindruck der Gefahr ſtand, mit der Norberts und Bernhards Agitationen ihn bedrohten und bereits daran verzweifelte, ſein Oratorium gegen den Anſturm ſo mächtiger Gegner halten zu können, nahm den Ruf an; nicht freudig, aber doch als einen Ausweg. Er ſelbſt ſagt, wie Hieronymus vor den Unbilden der römiſchen Geiſtlichkeit nach dem Orient ausgewandert ſei, ſo habe er ſich vor den Verfolgungen der fränkiſchen nach dem äußerſten Weſten geflüchtet. Schweren Herzens löſte er ſeine Kolonie am Arduzon auf und es ſchmerzte ihn, daß der Ertrag der Grundſtücke nicht wenigſtens ſo weit reichte, um einen Prieſter an dem Oratorium beſtellen zu können. Die ganze Schöpfung ſchien ſo raſch zerfallen zu ſollen, wie ſie entſtanden war. Der Tauſch, den er ſelbſt eingegangen, war auch wenig geeignet, ihm dieſen Abſchied zu erleichtern. Seine ſeitherigen Lebensſtationen hatten ihn von einem freundlichen Flecken des ſonnigen Seinethals nach dem andern geführt, von Paris nach Melun, Corbeil, la Celle, Provins, Paraklet — jetzt verließ er den milden Himmel der Champagne und das ſtille Waldthal, wo ſeine Schüler ihn auf Händen getragen, um in einem Barbarenlande in Verhältniſſe einzutreten, denen er in keiner Weiſe gewachſen war. „Um dem drohenden Schwerte zu entgehen," ſagt er ſelbſt, „ſtürzte ich mich in einen Abgrund." Das Land war halbwild, die keltiſche Landesſprache ihm unbekannt, die Bevölkerung roh und unbändig. Und nicht nur das „ſchreckliche Rauſchen" des atlantiſchen Oceans und der rauhe Seewind, der über die zackigen Klippen fegte, war das Gegentheil des milden ſpaniſchen Himmels, dem er zuerſt ſich hatte anvertrauen wollen, auch die Chriſten, die Mönche, die er hier fand, waren grauſamer als die Sarazenen, zu denen er hatte flüchten wollen. Bald ſah er ein, daß er, um dem einen Tode zu entgehen, einem

andern in die Arme gelaufen sei. Wenn er von seiner Landzunge hinausstarrte in die Oede des brüllenden Oceans, der ihm rings die Wege verlegte, dann ging oft, wie er sagt, das Gebet des Psalmisten durch seine Seele: „Von den Enden der Erde habe ich zu dir geschrieen, während mein Herz sich ängstete.“[108]

Einige Biographen lassen den Vereinsamten hier die lateinischen Elegieen dichten, die auf seinen Namen in Umlauf sind,[109] und sehen in der düstern Weltanschauung der asketisch gefärbten Sermone den Reflex dieser wilden Umgebung, aber es fehlt jeder nähere Anhaltspunkt, um diese an sich ansprechende Meinung zu begründen. Wir erfahren nur, daß sich Abälard in der neuen Lage bald noch unglücklicher fühlte als in der früheren. Er hatte sich sein Verhältniß zu seinen Klosterbrüdern als ein pietätsvolles, väterliches gedacht, dem ähnlich, das er zu seinen Schülern im Paraklet genoß. Statt dessen traf er eine trotzige, verwilderte Mönchsgemeinde, die keineswegs geneigt war, sich von ihm schulmeistern zu lassen. Er aber war nicht der Mann, ihren Widerstand zu brechen. Von allen Gründen, die in Abälards leidenschaftlicher und reizbarer Gelehrtennatur lagen, abgesehen, konnte das Verhältniß schon darum kein glückliches werden, weil Abälards Berufung offenbar auf einem Mißverständnisse beruhte. Der Herzog mochte in Abälard den berühmten Gelehrten schätzen, der aus seinem landsässigen Adel hervorgegangen war, und er hat auch Abälard seine Gnade nie entzogen. Die total verwilderten und weltlich gesinnten Mönche aber meinten in dem Troubadour von der Seineinsel, dem Geliebten der berühmten Heloise, dem Vorsteher der fröhlichen Waldkolonie am Arbuzon einen Abt zu gewinnen, von dem es heißen würde: qualis grex, talis rex. Aber wie sehr sahen sie sich darin getäuscht. Aus dem glänzenden Weltmanne war durch sein

Unglück ein eifriger Asket geworden, der streng auf das Einhalten der Regel hielt und sich damit sofort wieder in die Schwierigkeiten verwickelte, an denen er in S. Denis gescheitert war. Seine trübe, unter den schweren Erfahrungen immer düsterer gewordene Weltansicht und sein vornehmer Haß auf alle Gemeinheit stimmten ihn streng gegen die Zustände seines Klosters, die er in den grellsten Farben schildert. Hatten die Mönche auf einen freundlichen Weltmann gerechnet, der durch seinen berühmten Namen ihrem Kloster Vortheil bringen werde, so waren sie in jeder Weise betrogen. Abälard war ein ernster Mönch geworden und wurde es täglich mehr, wie aus seiner Regel für die Nonnen des Paraklet deutlich hervorgeht. In seiner Rede über Johannes den Täufer führt er aus, daß der Mönch darum der freieste Mann sei, weil er vom Joche der Ehe verschont ist. Er vergleicht ihn dem wilden Esel, Hiob 39, 5, der keine Lasten zu tragen braucht, der darum aber auch fern von den Wohnorten der Menschen sich mit der schmalsten Nahrung genügen läßt. So sollte der Mönch seine Clausur halten, von seiner Hände Arbeit leben, und gleich jenem freien und wilden Geschöpfe den Anblick der Menschen fliehen. Statt dessen, klagt der Prediger, mischen sich die Mönche dieser Zeit in die irdischen Händel, legen das Gelübde der Armuth ab, wollen dann aber im Kloster reicher sein, als sie in der Welt waren. Sie lassen sich von den Mächtigen der Erde Güter, Leibeigene, Knechte und Mägde als Almosen schenken und erleben es dann, daß diese Patrone weit mehr von ihnen verlangen, als sie ihnen geschenkt haben. Durch diesen irdischen Besitz werden sie nicht nur zu Processen genöthigt, nein sie stiften auch Fehden und Blutvergießen an. Dazu ist bekannt, daß sie ihre Unterthanen weit schlimmer bedrücken und aussaugen, als weltliche Herren thun. Während Matthäus den Zollstock

verließ und dem Herrn nachfolgte, bringen die Klöster dieser Zeit Zölle, Abgaben, Zehnten an sich und stellen sich so in die Reihe der weltlichen Tyrannen. Nicht besser aber als mit den Weltlichen ist das Verhältniß der Klöster zu dem Klerus. Im Kampfe um Rechte und Güter werden die Aebte vor die Synoden geladen, wohin sie gleich weltlichen Fürsten einen Orator mitbringen, der die Rechte ihres Klosters vertheidigt. Während Bischöfe und Weltklerus in Frieden leben, erfüllen die Mönche mit ihren ewigen Streitigkeiten alle Synoden. Wie sie den Weltlichen ihr Vermögen abliſten, so bereichern sie dann wieder ihre Verwandten mit dem Klostergute, so daß der Zank nicht aufhört. Die Schlimmsten aber sind diejenigen, die mit ihren Heiligthümern im Lande umherziehen, einen Marktschreier miethen und die Einfältigen ausbeuten, oder gar selbst Wunder thun und sich, wie jüngst Norbert und Farsit, zum Gelächter machen, indem sie Todte auferwecken wollten. Vielleicht hatten die Mönche von S. Gildas etwas Aehnliches von ihrem neuen Abte erwartet, als sie den Gelehrten wählten, der neben Norbert und Bernhard der berühmteste Geistliche Franciens war. Die Grundsätze aber, die er in der eben genannten Predigt vortrug, mußten sie bald überzeugen, daß er der Mann nicht war, um ihnen zu helfen.

Ein großer Theil der Mißlichkeiten, die Abälard vorfand, hatten nämlich in dem feindseligen Verhältniß ihren Grund, in dem die Abtei zu dem benachbarten Dynasten stand, der sie sich tributpflichtig gemacht hatte. So hatten sich Zustände herausgebildet, wie sie in halbbarbarischen Gebieten sich öfter mit dem Klosterleben verbinden mochten. Die Mönche hatten ihre Weiber und Kinder auf den Gehöften und den Wirthschaftsgebäuden der Abtei untergebracht und die dazu gehörigen Ländereien an sich gerissen, so daß ein gemeinsamer Besitz nicht mehr existirte. Diese Unordnungen nahm der

Grundherr von Rhuys zum Anlaß, die Kloſterleute, ſo weit er konnte, auszutreiben, Grund und Boden an ſich zu bringen, und „die Mönche ärger zu brandſchatzen als die tributpflichtigen Juden.“ Abälards Söhne hatten oft nicht das tägliche Brot und, obgleich ſie jeder Reform widerſtrebten, lagen ſie doch ihrem geiſtlichen Vater ſtets in den Ohren, er ſolle der Abtei ihre Rechte zurückerkämpfen. Während ſie ſelbſt ſtahlen und wegtrugen, was ſie konnten, ſollte Abälard den Kampf um das Kloſtergut mit dem Ritter durchfechten. Solchen Aufgaben war der feingebildete aber ängſtliche Gelehrte nicht gewachſen. Der Ritter drohte ihm mit Gewalt, wenn er ihn beunruhige, die Brüder lachten ihn aus, wenn er ſie an die Regel mahnte, und nachdem ſie inne geworden, daß er der Mann nicht ſei, ihre Sache durchzufechten, empfanden ſie eine boshafte Freude, ihn zu quälen und zu ängſten und ließen ihm keinen Zweifel, daß er nur die Wahl habe, ihre Unordnungen zu dulden oder dahin zu gehen, woher er gekommen ſei. Des Landesbrauchs und der Sprache unkundig, hatte der hülfloſe Gelehrte weit und breit niemanden, bei dem er hätte Unterſtützung ſuchen können. „Draußen der Tyrann mit ſeinen Trabanten, die mich unabläſſig bedrängten; innerhalb die Mönche, die mir tauſend Hinterhalte ſtellten — wie paßte da jenes Wort des Apoſtels auf mich: draußen Streit; drinnen Furcht!“ Aber er war kein Paulus. Die Schwierigkeiten jemals zu bewältigen, hoffte er nicht. Vielmehr vergleicht er ſich ſelbſt dem Manne im Evangelium, von dem ſie ſprechen: „Dieſer Menſch hub an zu bauen und kann es nicht hinausführen.“[110] So ſagte er ſich täglich, was für ein unnützes und eitles Leben er führe, wie förderlich er ehemals den Geiſtlichen geweſen, die er um dieſer Mönche willen verlaſſen habe, wie er hier ſeine Perlen vor die Schweine werfe und wie ſeine Gaben hier für ſich und

für die Welt verloren seien. „Bereits sah ich die früheren Trübsale für keine mehr an," schreibt er. Ungewissen Gefahren war er entlaufen, die ihm jetzt als keine mehr erscheinen wollten, verglichen mit dem Grabe, in das er sich selbst gestürzt hatte.

Nach der ganzen Lage der Sache wird der Kampf gegen die Klostergemeinde zum Theil doch wohl auf der Klosterkanzel geführt worden sein, und so könnte man sich versucht fühlen, den Verlauf desselben in der Sammlung seiner Predigten zu verfolgen. Aber es fehlt uns nicht nur jeder sichere Anhaltspunkt, um Ort und Zeit dieser Predigten zu bestimmen, sondern Abälard hat auch darauf verzichtet, solche persönliche Streitreden, an denen es nicht gefehlt haben kann, zu veröffentlichen. Schon die Bestimmung der Sammlung für die Nonnen des Paraklet schloß die Aufnahme von Strafreden gegen seine Mönche aus. Dagegen ist ihm in seinem Briefe an Heloise über die Entstehung des Klosterlebens eine Apostrophe an die Mönche von S. Gildas in die Feder gerathen, die zeigt, wie er vergeblich um die Einhaltung der Fastenordnung eiferte. Nachdem er erzählt hat, wie keine Qual die Märtyrer der Makkabäerzeit dazu brachte, Schweinefleisch zu essen, bricht er bei dem heroischen Verhalten jener Mutter in die Worte aus: „Oh Brüder und Mitmönche, die ihr so schamlos täglich, gegen die Ordnung der Regel und unser Gelübde, nach Fleisch begierig seid, was sagt ihr zur Standhaftigkeit dieses Weibes? Seid ihr so ehrvergessen, daß ihr dies hören könnt, ohne vor Scham zu erröthen?" Wie die Königin von Saba werde die Mutter der Makkabäer auftreten und zeugen gegen dieses Geschlecht. „Sie hat weit Größeres gethan und ihr seid durch das Gelübde eures Bekenntnisses dem religiösen Leben viel enger verpflichtet".[111] Außer solchen gelegentlichen Ausfällen zeigen auch die bereits

erwähnte Predigt über Johannes den Täufer und, falls sie von Abälard herrührt, die Auslegung des Vaterunsers,[112] daß er einen guten Kampf gekämpft hat, und er die Entartung des Klerus und der Mönche mit Strenge rügte, nur aber, daß hinter seinen Sittenpredigten seine eigene Vergangenheit sich grinsend erhob und manche Stelle sich liest wie eine Abwehr von Anspielungen auf des Redners traurige Geschichte.[113] Eines aber geht aus den Schriften dieser Zeit über das Mönchthum mit völliger Gewißheit hervor, er hat sich mit den Idealen des Klosterlebens aufrichtig durchdrungen. Wie früher Plato, so ist jetzt Hieronymus sein Ideal geworden. Nicht nur, daß er in der ausführlichen Rede über Johannes den Täufer gegen alle Laxheit in der Klosterzucht gewaltig die Geißel schwingt, er macht sich in einer eigenen Streitschrift contra quemdam canonicum regularem sogar zum Vorkämpfer seines Stands gegenüber den regulirten Chorherrn, die zuweilen meinen, auf die Mönche herabsehen zu dürfen. In beiden genannten Schriften brüstet er sich damit, daß in der Litanei um die Fürbitte der Mönche nicht aber der Kleriker gebetet werde,[114] und wenn die Priester sich auf das Wort des Hieronymus berufen: „fällt ein Mönch, so wird der Priester für ihn beten," so beweist ihm das keine Subordination der Mönche, da ja viele von ihnen selbst die Priesterweihe haben. Darin unterscheidet er sich von Heloisen. Während diese ihr Klostergelübde als das Unglück ihres Lebens empfand, ist er auch innerlich ein Mönch geworden, eine Differenz, die sich sofort herausstellte, als die Beziehungen zwischen ihnen wieder aufgenommen wurden.

Diese Wiederaufnahme fand aber damals statt, wie eben die Sammlung seiner Predigten darthut. Sieben dieser Predigten richten sich an eine Gemeinde von Nonnen,[115] und zwar sind es die Schwestern seiner Heloise, für die sie

gehalten sind. Sie erinnern an einen Lichtblick in seiner damaligen Existenz, an die Wiederanknüpfung des Verkehrs mit der dem Kloster anvertrauten Gattin. Er selbst berichtet von dieser frohen Wendung, indem er erzählt, wie er damals täglich seufzte: „Ich habe dies Leiden verdient, der ich den Paraklet, den Tröster, verließ, mich selbst in gewisse Verzweiflung stürzte, und um Drohungen zu entgehen, mich in augenscheinliche Gefahren begab. Das aber quälte mich besonders, daß, als ich mein Oratorium aufgab, ich für die Feier des Gottesdienstes nicht sorgen konnte, wie ich gewollt hatte, weil die allzugroße Armuth des Orts kaum für den nothwendigen Bedarf eines Menschen ausreichte. Allein „der andere Tröster" brachte mir, der ich hierüber trostlos war, bald einen wahren Trost und sorgte für sein eigenes Bethaus, wie es nöthig war".

Seit Abälard nach der Bretagne übergesiedelt war, stand das Oratorium im Walde von Nogent mit seinen Lehmhütten verlassen und leer. So fügte es sich, daß Abälard im Jahre 1129 seiner Gattin und den Schützerinnen ihrer jungen Liebe, den Nonnen von Argenteuil, ihre früheren Wohlthaten durch einen wichtigen Dienst vergelten konnte. Abt Suger von S. Denis hatte das seit den Zeiten Karl des Großen im Besitze der Benedictinernonnen befindliche Kloster von Argenteuil, gestützt auf Urkunden aus der Zeit des Königs Pipin, als Filial von S. Denis in Anspruch genommen. Mit päpstlicher Gutheißung und unter dem Vorwande der Klosterreform hatte er die Nonnen auf die Straße geworfen, indem er das gewaltthätige Verfahren mit dem Vorwurfe ihres schlechten Lebens begründete.[116] Was Abälard von seinem Verkehr mit Heloisen in den Räumen des Klosters erzählt, als diese in der Tracht der Conversen dort lebte,[117] ist freilich wenig geeignet, Sugers Vorwürfe zu entkräften. Inzwischen war

Heloiſe zur Priorin ihrer Schweſtern aufgeſtiegen und irrte nun obdachlos umher, während ihre Heerde ſich zerſtreute. Erſt nachdem die Vertriebenen bereits manchfaltige ſchwere Schickſale durchlebt hatten, erfuhr Abälard in der Bretagne von ihrem Unglück und beſchloß ſofort, das Paraklet, das nach der Schenkung der dortigen Freunde noch immer ſein Eigenthum war, das aber ſeit ſeiner Ueberſiedelung nach S. Gildas leer ſtand, den alten Wohlthäterinnen anzubieten. So kehrte er 1129 zu den Hütten im Thale des Arduzon zurück und nahm eine feierliche Uebergabe ſeines Eigenthums an Heloiſe vor, die nun als Aebtiſſin einen Theil der zerſprengten Nonnen von Argenteuil in dem neuen Frauenkloſter um ſich verſammelte. Da der Biſchof Hatto von Troyes, Abälards alter Gönner, dabei behülflich war, gelang es auch (18. Nov. 1131), eine Bulle Innocenz II. zu erlangen, die der Aebtiſſin Heloiſe und allen ihren Nachfolgerinnen die Privilegien ihres Kloſters beſtätigte.[118] Abälard hatte, wie man annehmen darf, gerade dieſe Angelegenheit bei dem neuen Papſte Innocenz II., der damals Frankreichs Schutz genoß, perſönlich betrieben und zwar mit Erfolg, denn Innocenz war um ſo freigebiger mit Gnaden, die ihn nichts koſteten, als ſein Hof dem franzöſiſchen Klerus recht theuer zu ſtehen kam.

Das Jahr 1130 eröffnete nämlich das große Schisma Anaklets und Innocenz' II. Jener behauptete mit Hülfe ſeiner Familie, der Pierleoni, die Stadt Rom, dieſer hatte die Unterſtützung der drei großen Ordenshäupter Norbert, Bernhard und Petrus venerabilis gefunden, die an der jüdiſchen Abſtammung des Cardinal Pierleone Anſtoß nahmen, obwohl derſelbe in Cluny ſeine Bildung empfangen hatte.[119] Es war ein großes Ereigniß, als Abt Peter von Cluny, den eigenen Ordensbruder als Schismatiker verfluchend, dem flüchtigen Innocenz II. die Pforten ſeiner Abtei aufthat, in der

dieſer mit dem Könige von Frankreich ſeine erſte Begegnung hatte. Nachdem der Papſt die Kirche Frankreichs ſattſam für ſeine Zwecke belaſtet, aber auch zahlreiche Privilegien ausgetheilt hatte, ſchlug er den Weg nach Lüttich ein, wo er Kaiſer Lothar den Sachſen zu treffen gedachte. Auf dem Wege dahin machte er Station in dem Benedictinerkloſter zu Morigni, wo er auf Bitten des Abtes am 20. Januar 1131 einen Altar der Kloſterkirche weihte. Unter den Notabilitäten, die ſich zur Begrüßung des Papſtes da verſammelten, wird auch der aus der fernen Bretagne herbeigeeilte Abt von S. Gildas erwähnt, „der hervorragendſte Lehrer und Meiſter der Schulen, dem die lernbegierigen Menſchen faſt aus der ganzen lateiniſchen Chriſtenheit zuſtrömten.“ Mehr als einer entſcheidenden Perſönlichkeit und auch manchem Gegner hat Abälard damals in's Auge geſehen; ſo war Haymerich, der Kanzler der römiſchen Kirche, der Erzbiſchof von Sens und vor allem Bernhard, der Abt von Clairvaux, bei dem Empfange anweſend.[120] Nähere Beziehungen wird ein ſolcher Hoftag nicht herbeigeführt haben, doch beweiſt die ehrenvolle Art, wie Abälard erwähnt wird, daß auch er gnädig von der wandernden Kurie aufgenommen worden iſt, die damals noch um jeden bekannten Mann froh war, der ſich auf ihre Seite ſtellte. Abälard berühmt ſich ſpäter ſeiner Beziehungen zu den Cardinälen Innocenz II., und wenn gegen Ende desſelben Jahres 1131 die Beſtätigungsbulle für das neugegründete Frauenkloſter Paraklet, oder wie die erſte Bulle es noch nennt, für das „Oratorium der heiligen Trinität“, eintrifft, ſo wird Abälard bei ſeinem Aufenthalt in Morigni die einleitenden Schritte bei der Kurie gethan haben. Daß Abälard von da an ein treuer Anhänger des Papſtes geblieben iſt, beweiſt ſeine durchaus loyale Rede über den heiligen Petrus[121] und die von Bernhard von Clairvaux bezeugte Thatſache, daß

er gern von dem Einflusse redete, den er bei dem heiligen Stuhle zu besitzen glaubte, seit ihm die Erlangung der Confirmationsbulle geglückt war.[122]

Anfangs führten die Schwestern des neu gestifteten Frauenklosters ein dürftiges Leben und waren in ihrem einsamen Walde oft ganz verlassen. Bald aber erwies Heloise auch hier ihre Gabe, die Menschen zu behandeln und ihnen zu imponiren. Hatte Abälard vordem von ihr gerühmt, daß sie wegen ihrer seltenen Vorzüge in ganz Francien berühmt gewesen sei, so erwies sie jetzt, daß sie als dreißigjährige Frau noch nichts von diesem Zauber eingebüßt hatte. Nicht nur das Volk schaute zu der fremden Aebtissin wie zu einem höheren Wesen auf, auch den Dynasten von Quincey und den Grafen Theobald von der Champagne und seine Familie wußte sie für sich zu gewinnen. Zahlreiche Schenkungen von Wiesen, Feldern, Wald und der Fischereigerechtigkeit im Arduzon beweisen, daß diese Neigung des umliegenden Adels eine ernsthafte und werkthätige war.[123] Abälard selbst bezeugt, die heiligen Frauen hätten an irdischen Gütern von den Nachbarn in einem Jahre mehr erhalten, als er in hundert Jahren würde empfangen haben, denn je schwächer und hülfsbedürftiger das weibliche Geschlecht sei, um so mehr fordere es das Mitleid heraus und um so williger erkennten die Menschen seine Tugenden an, Heloise aber habe sich bald einer so allgemeinen Beliebtheit erfreut, daß die Bischöfe sie gleich einer Tochter, die Aebte sie als Schwester, die Laien sie als Mutter geliebt hätten. Jeder pries ihre Frömmigkeit, ihre Klugheit, und vor allem ihre unerschütterliche Geduld, und je seltner sie sich in der Oeffentlichkeit zeigte, um so eifriger suchte man sie zu sehen und ihrer geistlichen Tröstungen gewürdigt zu werden. Wenn man aus ihren Briefen erfährt, wie es in Heloisens eigenem Innern dabei aussah, kann man dem

Charakter der unglücklichen Frau, die dieſer majeſtätiſchen Selbſtbeherrſchung fähig war, ſeine Bewunderung nicht verſagen. Die Nachbarn, die an der Stiftung betheiligt waren und darum ihr Gedeihen wünſchten, gaben denn Abälard zu erkennen, daß auch er der jungen Anſtalt nützlich ſein könne, zumal wenn er dort predige. Abälard aber, der in S. Gildas nur Verdruß erlebte, war nur allzu bereit, recht häufig ſeine alte Stiftung aufzuſuchen. Er betheiligte ſich an der Verwaltung des Kloſters, an der Leitung der Schweſtern und widmete ſchließlich dem Paraklet mehr Intereſſe als dem hoffnungsloſen S. Gildas.[124] Die Nonnen erkannten das auch dankbar an und in den Horen wurde täglich für ihn gebetet: „Herr, der du durch deinen Knecht deine Mägde in deinem Namen gnädig verſammelt haſt, wir bitten dich, daß du ihm, wie uns, es verleiheſt, in deinem Willen zu verharren.“[125] Bei ihnen fand er Ruhe, und je mehr ihn ſeine Mönche quälten, um ſo lieber floh er aus den Stürmen der Bretagne in den ſtillen Hafen ſeines Paraklet. Er glaubte dieſes immerhin ungewöhnliche Verfahren mit dem Vorbilde zahlreicher heiliger Perſonen rechtfertigen zu können, „und ſo“, erzählt er ſelbſt, „entſchloß ich mich, für jene Schweſtern zu ſorgen und mich ihrer anzunehmen, ſo viel ich könnte, und ſie auch in perſönlicher Gegenwart zu überwachen, auf daß ſie mich um ſo mehr verehrten. Da mich nun meine geiſtlichen Söhne häufiger und erbitterter verfolgten, als ehemals die Brüder (von S. Denis), ſo nahm ich zu jenen aus Brandung und Sturm, wie zu einem Hafen der Ruhe, meine Zuflucht und athmete da etwas auf; ihnen wenigſtens ſollte mein Wirken gedeihlich ſein, wenn es auch den Mönchen keine Frucht brachte, und mir ſollte das um ſo heilſamer werden, je nothwendiger es ihrer Schwachheit war.“

Allein, wie Abälard nun einmal mit allen Führern der

französischen Kirche verfeindet war, konnte es nicht ausbleiben, daß sich die Verläumdung an seine häufigen Reisen nach dem Paraklet und die längeren Abwesenheiten von seinem eigenen Kloster hing. Die Apologie, mit der er diese Klatschereien der Klosterleute widerlegt, streift hart an die Grenze des Lächerlichen, sie ist aber so wortreich und er citirt so viele heilige Vorbilder aus Evangelium, Apostelgeschichte und Kirchenvätern, die in ähnlicher Weise sich dem schwächeren Geschlechte gewidmet hätten, daß man den Eindruck erhalten könnte, er sei am Ende doch aus der Stellung des Rectors und Beichtvaters herausgetreten und habe sich einer unpassenden Vertraulichkeit schuldig gemacht. In seiner Correspondenz mit Heloise liegt aber der Beweis vor, daß dem nicht so ist. Der erste Brief, den Heloise an ihn richtete, nachdem sie seine historia calamitatum gelesen hatte, zeigt, daß Abälard bis dahin den brieflichen Verkehr mit ihr gemieden hatte und auch der persönliche Verkehr im Kloster muß in die strengen Grenzen gebannt gewesen sein, die die Regel zog. Sie schreibt, als ob sie kein vertrautes Wort mehr mit ihm gewechselt hätte, seit sie auf seinen Befehl den Schleier nahm. Trotzdem sahen die Gegner in seinen Besuchen bei der ihm angetrauten Gattin nur eine Fortsetzung ihres alten Verhältnisses, und diese zweideutige Lage konnte seiner Stellung in seinem eigenen Kloster nicht eben nützlich sein. Vielmehr war er mit der Zeit mit der Mehrzahl der dortigen Mönche in eine Feindschaft auf Tod und Leben gerathen. Er versichert, die Brüder hätten ihn vergiften wollen, sogar durch den Abendmahlswein. Als er einst den kranken Grafen von Nantes, Herzog der Bretagne, besuchte und bei seinem Bruder in Nantes wohnte, starb einer seiner Begleiter unter bedenklichen Anzeichen, und als sein Diener gleichzeitig sich aus dem Staube machte, konnte Abälard auch in diesem Vorgange

nur einen Anſchlag ſehen, der ihm gegolten habe. In der Abtei wagte er nur noch in einer abgeſondert gelegenen Zelle mit wenigen zuſammen zu hauſen und fürchtete bei jedem Ausfluge von gedungenen Mördern niedergemacht zu werden. Ein Fall vom Pferde zog ihm auch noch den Bruch eines Halswirbels zu und verdüſterte ihn vollends. Gegen ſeine Hauptgegner ſprach er nun die Excommunication aus und verpflichtete ſie eidlich, die Abtei zu meiden. Bald aber waren die Ausgeſtoßenen wieder auf dem Platze und trieben es toller als zuvor. Nun erbat er ſich einen eigenen Legaten des Papſtes, um die Händel ſeines Kloſters zu ſchlichten. Der Legat beſtätigte in Gegenwart des Herzogs die Ausweiſung der Rädelsführer, aber bald war der Abt mit den Zurückgebliebenen eben ſo verfeindet wie mit den Ausgewieſenen. „Nicht mich zu vergiften, ſondern geradezu mit dem Schwerte drohten ſie meinem Halſe.“ Zum Glück hatte er unter dem Adel Beziehungen, die ihm in dieſer übelen Lage zu gut kamen. Der Herzog war ihm geneigt, ſeine Familie war nicht ohne Einfluß, ein Bruder war Chorherr in Nantes, und ſo entkam er unter dem Schutze eines benachbarten Ritters als Flüchtling aus ſeinem eigenen Kloſter. Die Würde eines Abtes, die ihm eine Stellung in der Welt gab, legte er indeſſen nicht nieder. Den „Abt ohne Disciplin“ nennt ihn Bernhard von Clairvaux ſpöttiſch;[126] auch ſetzt derſelbe voraus, Abälard ſei von der Bretagne, wo er ſchwieg, nach Paris zurückgekehrt, wo er redete. Bis zu dieſem Zeitpunkte hätten wir ihn alſo in der Bretagne zu ſuchen. „Vom armen Mönche,“ ſo ſchließt er ſeinen Bericht, „zum Abte emporgeſtiegen, erfahre ich täglich, was irdiſche Macht bedeutet, der ich um ſo elender geworden bin, je reicher ich wurde.“ Die Einkünfte ſeiner Stellung ſind ihm demnach geblieben und eben das veranlaßte wohl die fortgeſetzte Bedrohung durch

ſeine Mönche. Hätte er die Bretagne dauernd verlaſſen, ſo wäre der Herzog ſchwerlich geneigt geweſen, ihn im Beſitze ſeiner Würde und ſeines Einkommens zu ſchützen. Freilich brachte dieſer Aufenthalt im Lande auch die Gefahr mit ſich, von den Anſchlägen der Mönche ſchließlich erreicht zu werden. So fühlte er ſich in ſeiner neuen Situation keineswegs ſicher. Im Gegentheil, das Damoklesſchwert hängt ſtündlich über ſeinem Haupte und um ihm zu entgehen, wechſelt er häufig den Aufenthalt. „Alſo hat der Satan mit ſeinen Stricken mich umfangen, daß ich nicht finde, wo ich ruhen und leben kann, ſondern unſtät und flüchtig gleich Kain überall umhergetrieben werde.“ In dieſer Lage hat er die Geſchichte ſeiner Leiden verfaßt, die bis zu dieſem Abſchnitte ſeines Lebens führt.

Fünftes Kapitel.

Abt und Aebtissin.

1129—1136.

Von meinem Herzen blieb mir noch ein Stück
und das bedauert Dich.
König Lear.

Das Asyl, in dem Abälard die Geschichte seines Unglücks verfaßt hat, war nicht das Kloster Heloisens am Arduzon. Ihre Briefe beginnen erst, nachdem sie jenes Buch erhalten hatte und setzen voraus, daß Abälard noch in der Bretagne weile und daß seine Zeit auch jetzt durch die Mönche von S. Gildas in Anspruch genommen sei,[127] obwohl er bei Abfassung der historia calamitatum die Abtei bereits verlassen hatte. Sein Asyl lag also in der Nähe seines Klosters, mit dessen Angelegenheiten er noch immer befaßt ist.[128] Vielleicht in Nantes, wo einer seiner Brüder Mitglied des Capitels war, oder auch in Palais bei den andern Verwandten, oder, da er sich einen unsteten Kain nennt, abwechselnd bei Diesem und Jenem wird das Versteck zu suchen sein, in dem er seine Rechtfertigung durch einen schriftlichen Rückblick auf sein Leben versuchte. Die Flucht aus seinem eigenen Kloster hatte ihn auf's Neue bloßgestellt. Welcher Triumph für seine Gegner, daß der von ihnen Gehetzte auch in diesem neuen Verhältniß wieder Schiffbruch gelitten hatte! Wollte er als Lehrer oder auch nur als Schriftsteller wieder auftreten, so hatte er alle Ursache, den maßlosen Lästerungen der Mönchs-

partei entgegen zu treten. Seine Apologie sollte die alten Gönner, die Norbert und Bernhard ihm abwendig gemacht hatten, versöhnen und durch Schilderung seiner Lage die Berufung in eine neue Thätigkeit herbeiführen. Er läugnet seine Schuld nicht, aber er schildert ausführlich, wie schwer er diese Schuld gebüßt habe und indem er sein ganzes Leben vor den Lesern aufrollt, zeigt er, wie seine Freunde keinen Grund haben, ihm in seiner gegenwärtigen Nothlage ihre Unterstützung zu verweigern. Die Widmung an einen Freund, der sich selbst im Unglück befindet und der aus Abälards Leben den Trost schöpfen soll, daß es Andern noch viel schlimmer ergehe, mag zum Theil schriftstellerische Einkleidung sein, doch ist keineswegs ausgeschlossen, daß ein Bruder oder Freund von ähnlich melancholischer Gemüthsanlage ihm zu einer solchen Apologie gerathen hatte, und daß er dann diesem Leidensgenossen das fertige Buch widmete, das der Sache nach allerdings nicht für einen Einzelnen, sondern für die Oeffentlichkeit bestimmt war. Jedenfalls sind wenig so ergreifende Bücher wie diese historia calamitatum mearum geschrieben worden, die uns erzählt, wie der älteste Sohn des Ritters Berengar von Palais auszieht, die Waffen der Wahrheit zu führen, um nach täuschenden Erfolgen durch eigene Schuld im fünfzigsten Lebensjahre mit allen Hoffnungen, allem Stolze, allem Glauben an die Menschheit zu Ende zu sein. Mehr als siebenhundert Jahre sind vorüber, seit dieses Gelehrtenleben sich abgespielt hat, aber noch heute ist es erschütternd zu lesen, wie ein hochbegabter Geist an seiner Liebe, seiner Freiheit, seinem Namen, seinem Vertrauen zu Gott und den Menschen so recht Stück für Stück Schiffbruch leidet, so daß er bei dem Rückblicke auf sein Leben dem Freunde zuruft: „Und Du glaubst an Frieden?“ Der wilde Schmerz hat ausgetobt, aber der Sturm war nicht die schwerste Zeit. Große

Leidenschaften haben in ihrer Aeußerung auch ihre Befreiung, — aber auf diese Stürme ist hier eine müde Hoffnungslosigkeit gefolgt, eine unendlich traurige Resignation, mit der der Erzähler sich schließlich an die Weisung klammert: „Ungemach um so ruhiger zu tragen, je ungerechter es uns zugefügt wird. Und gereicht es uns nicht zum Verdienst, so lasset uns wenigstens nicht zweifeln, daß es zu unserer Reinigung beitrage.“ Aber die reinigende Katharsis hat sich an ihm noch nicht vollzogen. Er verurtheilt seine Vergangenheit, aber zum Frieden mit der Gegenwart, zur innern Versöhnung mit sich und den Gegnern ist er nicht hindurchgedrungen. Wie den Freund, an den er schreibt, so suchte er auch sich selbst mit dem fiat voluntas des Vaterunsers zu trösten, aber sein Herz ist noch nicht gestillt zu dieser Gottergebenheit und weil er seine Schuld für längst gebüßt hält, ist er auch wenig geneigt, seinen Schuldigern zu vergeben.

Von leidenschaftlicher Voreingenommenheit gegen seine Widersacher, von stetem Schwanken zwischen Hochmuth und Weinerlichkeit, selbst von einer höchst naiv sich aussprechenden Eitelkeit kann man diese Memoiren nicht freisprechen, aber ein lebendiges Gefühl der Zustände und eine seltene Gabe, das tief Empfundene auszusprechen, wird dieses Buch für alle Zeiten zu einem der lehrreichsten Denkmale der Culturgeschichte machen. Einzig steht es in der Literatur dieser Zeit schon als wirkliche Selbstbiographie. Kein anderer Schriftsteller dieser auf das Praktische gerichteten Epoche hat ein Buch geschrieben, das die Geschichte seiner geistigen Kämpfe und die Verirrungen seines Herzens zum Thema genommen hätte. Wir kennen keinen einzigen Menschen des Mittelalters so genau wie durch dieses Buch Abälard, nicht einmal den schreibseligen Bernhard von Clairvaux, denn aus Predigten und Pastoralbriefen gewinnt man doch nur ein indirectes

Bild des Schreibers, während uns Abälard nicht zu täuſchen vermag, auch wo er es möchte. Dabei hat es ein außerordentliches Intereſſe, in den Vorſtellungskreis dieſer mittelalterlichen Menſchen hinein zu ſehen, die mit Bibel, Kirchenvätern und einigen lateiniſchen Autoren ausgekommen ſind. Wir kennen ja dieſe enge Welt auch aus der Heiligenlegende und den Chroniken, aber während dort alles ſchablonenhaft iſt, bietet es einen eigenen Reiz, zu ſehen, wie eine lebendige Leidenſchaft und wahrhaft geniale Geiſteskraft ſich in dieſem knappen Vorrath von Vorſtellungen dennoch höchſt energiſch auszuſprechen vermochte. Der mittelalterliche Citatenkram ſpielt auch hier eine Rolle; die Controverſen, die mit Autoritätsbeweiſen entſchieden wurden, waren ſo ſehr der einzige Inhalt des Schullebens, daß ihr ſchulgerechter Stil Abälards Memoiren ſo gut wie Heloiſens Briefe beeinflußt. Die Correſpondenz mit Heloiſen, die an die Memoiren Abälards anknüpft, hat darum etwas entſchieden Pedantiſches. Die Abfaſſung eines Briefes war eben damals eine gelehrte Arbeit, die mühſam, wie die Ausarbeitung eines Aufſatzes, vor ſich ging. Wenn wir den großen Styliſten Bernhard ausnehmen, tragen darum alle Briefe dieſer Zeit den Charakter gelehrter Mühſeligkeit. Aber trotz der geſchraubten Form iſt es Abälard und Heloiſen bitterer, leidenſchaftlicher Ernſt in der Sache und das eben hat dieſen Briefwechſel ſo berühmt gemacht. Vor allem muß der erſte Brief, eben ſeine historia calamitatum, ſofort einen großen literariſchen Erfolg gehabt haben, denn ohne daß Abälard dieſe historia nach Troyes ſchickte, fand ſie ihren Weg zu Heloiſen. Der Inhalt des Briefes, mit all den Erinnerungen aus ihrem eigenen Leben, regte die jugendliche Aebtiſſin ſtürmiſch auf. Abälard muß bis dahin ihre beiderſeitige geiſtliche Würde als ſteife Scheidewand zwiſchen ſich und ſie geſtellt haben. Kein privater Verkehr hatte bei

dem Aufenthalt im Kloſter zwiſchen ihnen ſtattgefunden; er ſcheint, wie die Regel es verlangte,[129] nur die Kanzel der Kirche, nicht aber die Zellen betreten zu haben. Dann war er wieder ganz weggeblieben[130] und auch keinen Brief hatte er der Gattin gegönnt. Jetzt durchbrach ihre Aufregung über ſeine Erinnerungen, die auch die ihren waren, und die Furcht für ſein Leben, das er für bedroht erklärte, jede Rückſicht auf ihre und ſeine Stellung und in einem leidenſchaftlichen Briefe voll Liebe, voll Vorwürfen, voll bittern Jammers wirft ſie ſich ihm an's Herz. Die Offenheit, mit der ſie in dieſer Correſpondenz, zumal in dem zweiten Briefe, alles herausſagt, daß ſie nichts liebe als ihn, daß ihr Gelübde nur von ihm erzwungen, daß ihre ganze Heiligkeit Heuchelei, daß ſie ein von Sehnſucht und Verlangen bei Tag und Nacht gequältes Weib ſei, hat etwas Erſchütterndes, und nur, daß man die Wahrheit der Leidenſchaft und die Größe des Unglücks empfindet, macht dieſe Offenheit erträglich. Die Löſung des Räthſels, wie eine geachtete, ja verehrte Frau, dazu eine Kloſterfrau, ſo ſchreiben konnte, iſt aber nicht in der Rohheit des zwölften Jahrhunderts, noch in dem heißen Blute der Franzöſin, der femme de trente ans, allein zu ſuchen, ſondern in dem Charakter der Beichte, den ihr Brief für ſie hat. In der Beichte waren die Frauen gewohnt, das Innerſte herauszuwinden und nach der wahren Wahrheit gefragt zu werden. Dem entſprechend redet Heloiſe von ihren Anfechtungen nicht nur mit erſchreckender Aufrichtigkeit, ſondern auch in der herben Sprache der Bibel, in Ausdrücken, die man im Munde einer Kloſterfrau am wenigſten erwartete. Abſcheulich und großartig iſt dieſe Beichte zu gleicher Zeit und doch gehört ſie durch die Wahrheit der Leidenſchaft zu dem Erſchütterndſten, was jemals geſchrieben worden iſt. Vor allem will ſie nicht länger auf ihn verzichten. Iſt ſie um ſeine

Gegenwart betrogen, ſo mag er ſie wenigſtens durch ſeine Briefe entſchädigen. Wie ſoll ſie auf ſeine Freigebigkeit rechnen, wenn er ſchon in Worten geizig iſt. Er hat dieſes Paraklet veranlaßt, ſo mag er ſich auch darum kümmern. Mit naiver Eiferſucht und Leidenſchaftlichkeit redet ſie von den Mönchen von S. Gildas, dieſen fremden Reben, dieſen Feinden, ja Schweinen, an die er ſeine Perlen vergeudet. Nur einen Theil der Arbeit, die er auf ſeine rebelliſchen Mönche verwende, erfleht ſie für ihre Schweſtern, die ihn vergöttern. Haben ſich doch heilig geſprochene Kirchenväter nicht zu groß erachtet zu ähnlichem Seelenaustauſch mit Nonnen und frommen Frauen. So viel darf ſie doch wohl verlangen, nachdem ſie ihr ganzes Leben ihm zum Opfer gebracht hat. Das iſt nicht nur ihre Meinung, ſondern auch die aller Andern, die Abälards kaltes Verhalten gegen ſie verdammen. Wir wollen hoffen, daß Abälard bei dem Empfang dieſes ergreifenden Schreibens, das auf jeder Seite der Nothſchrei eines verzweifelnden weiblichen Herzens iſt, mehr empfand, als er ſeinem Clericus zu dictiren für gut findet. Uns aber weht es kühl an bei dem Leſen dieſer Antwort, die nur das Eine im Auge hat, kein Wort zu ſagen, das den Mönchen von S. Gildas zur Rechtfertigung für ihre Familienbeziehungen dienen und ſeinem eigenen Rufe eines ſtrengen Asketen nachtheilig werden könnte. Nicht als Gatte, nur als Rector der Benedictinerinnen von S. Paraklet hat er die Briefe der Aebtiſſin beantwortet. Ihm wurde das leicht, da das nicht mehr in ihm lebte, was Heloiſe noch leidenſchaftlich hin und her wirft. Auch geſteht er das offen ein. Stürmiſch hatte ſie ihn beſchworen, ihr zu ſchreiben, er, der ihr doch früher oft genug ſchreiben konnte, wenn es ihm galt, ſeine Zwecke zu erreichen. Er ſchrieb ihr auch, aber als ſeiner

geliebten Schweſter in Chriſto, indem er ihr zugleich ein Pſalmbuch überſendet.

An ſeinem ſeitherigen Schweigen, erwidert er mit kühler Höflichkeit, iſt nur ihre Weisheit ſchuld. Denn wie hätte er glauben können, daß ſie, die die Irrenden lehrt, die Kleinmüthigen tröſtet, die Schwachen aufrichtet, ſeiner Briefe bedürfte? Hat ſie aber Fragen, die ſich auf Göttliches beziehen, ſo will er dieſelben gern, ſo wie Gott es ihm verleiht, beantworten. Einſtweilen ſchickt er ihr den von ihr erbetenen Pſalter und fügt einen weitſchweifigen bibliſch-theologiſchen Excurs über die Kraft des Gebetes, zumal des weiblichen Gebetes, bei, und da in ihrer Liturgie bereits ſeiner gedacht wird, erweitert er jene Fürbitte mit Rückſicht auf ſeine dermalige Lage. Die Nonnen des Paraklet mögen ſchreien zum Herrn, daß er ſeine Waffen und ſeinen Schild ergreife und zur Hülfe ſeines Knechts herbeieile. Aber nicht genug, daß er ſie für ſich, wie für einen dem Tode Verfallenen, beten läßt, er ordnet auch jetzt ſchon an, daß wenn die Feinde ihn getödtet haben, oder das gemeine Loos aller Sterblichen ihn ſonſt ereilt hat, dann ſollen die frommen Frauen ſeinen Körper, mag er beſtattet ſein oder nicht, für ihr Paraklet zurückfordern, denn er weiß keinen ſicherern und heilſameren Ort als den, der dem Tröſter geweiht iſt.[131]

Es liegt am Tag, daß ein ſolcher Brief Heloiſen unmöglich befriedigen konnte, vielmehr ſteigerte er ihre leidenſchaftliche Sorge um das theuere Leben, das ſo ernſtlich bedroht ſchien, während er den herzlichen Austauſch, nach dem ſie lechzt, kühl ablehnt. Aber nochmals ſucht die leidenſchaftliche Frau dieſes Eis zu durchbrechen. Hat er nach ſeiner Weiſe von den Gefahren geredet, die ihn bedrohen, ſo bricht ſie in ihrem zweiten Briefe in bittere Klagen aus, ſie werde dieſes Leben nicht ertragen, wenn er ſie allein

in demſelben zurücklaſſe. Wie könne er Gebete anordnen für dieſen Fall? Dann würden ſie nur weinen können, nicht beten, nur ihm nachfolgen, nicht ihn beſtatten. Schon der Gedanke an ſein Ende ſei ihr Tod, darum möge er nicht ohne Noth davon reden. Ueberhaupt aber bekennt ſie, die Wege Gottes nicht zu verſtehen, der ihrer ſchonte, als ſie außerhalb des Geſetzes lebten, aber grauſam ſtrafte, nachdem ſie ihren Bund durch die Ehe geheiligt hatten; und nicht beide ſtrafte, ſondern ihn allein. Seitdem kann ſie die Schrift nicht leſen, ohne überall auf Stellen zu ſtoßen, die den Mann warnen vor dem Umgang mit dem Weibe, auf Beiſpiele, wie die Tapferſten und Weiſeſten durch der Frauen Liſt oder Schwäche zum Fall gekommen ſind. Der Frau pflegt der Böſe ſich zu bedienen, um die zu erniedrigen, denen er auf andere Weiſe nicht beizukommen vermochte und ihr bleibt nur der Troſt, ein unſchuldiges Werkzeug ſeiner Anſchläge geweſen zu ſein. Aber bei aller Reue kann ſie jene Zeit nicht vergeſſen. Es iſt leicht, ſeine Verirrungen zu beichten und Satisfactionen zu leiſten, aber ſchwer die Seele von der Sehnſucht nach jenen Freuden loszureißen. Bei Tag und Nacht kommen ihr die Erinnerungen, ſie begleiten ſie in die Meſſe, ſie ſtören ſelbſt in der Kirche ihr Gebet. Was ſie bereuen ſollte, danach ſehnt ſie ſich. Mit entſetzlicher Deutlichkeit ſtehen ihr Orte und Stunden vor Augen und ihr bleibt ſchließlich nur der Aufſchrei der Verzweiflung: „Ich elender Menſch, wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes“ — aber ſie kann mit Wahrheit nicht fortfahren: „ich danke Gott durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn.“ Wenn Abälard wirklich an ihre Weisheit und Frömmigkeit glauben ſollte, von der er ſchreibt, ſo will ſie hiermit den Schleier zerriſſen haben — es iſt alles Heuchelei! Sie iſt viel zu jung, ſie hat bereits zu viel gekoſtet, als daß ſie mehr vermöchte

als den äußern Schein zu wahren. Fromm heißt sie in einer Zeit, in der die Frömmigkeit zum größten Theil aus Heuchelei besteht. Bei den Menschen mag auch der äußere Anstand Lob verdienen, nicht vor Gott, der Herz und Nieren kennt. Auch will sie gar nicht Gott gefallen, sondern ihm. Wenn er sich von ihr wendet, ist sie vor keinem Falle sicher. Er soll sie nicht als gesund sich selbst überlassen, sie bedarf des Arztes. Er soll ihr nicht sagen, nur der wird gekrönt, der gekämpft hat. Sie sucht diese Krone gar nicht. Ihr genügt es, der Gefahr aus dem Wege zu gehen, von Kronen träumt sie nicht. Welchen Winkel des Himmels ihr Gott zuweisen will, für sie wird er gut genug sein.

Der Seelenzustand, den ihm Heloise damit enthüllt hatte und der einen Stein erbarmen mußte, scheint nun doch auch Abälard Mitleid eingeflößt zu haben, so daß er jetzt in einem ausführlichen Beichtrathe auf ihre Klagen eingeht, obwohl er sich wundert, daß sie noch immer mit ihren alten Klagen über ihr Klostergelübde komme, statt Gott für seinen barmherzigen Rathschluß dankbar zu sein. Punkt für Punkt nimmt er ihren Brief zum Texte für eine völlig kunstgerechte Predigt. Mit einer langathmigen Auslegung des hohen Liedes beginnt er, um ihr zu zeigen, daß das Kloster das Brautgemach sei, in dem sie den Seelenbräutigam finden werde. Neben dem Aufschrei der Natur in Heloisens Briefe nimmt sich dieses allegorische Liebesglück freilich bis zum Unerträglichen frostig und pedantisch aus. Er deutet die schwarze Farbe der Sulamitin, die Salomo liebte, auf das schwarze Kleid der Benedictinerin, das wohlgefällig ist vor dem Auge des Herrn, wenn es auch den Menschen mißfällig ist. Aber was sollte sie und ihr leidenschaftlich klopfendes Herz mit diesen geschmacklosen Umdeutungen des glühenden Liebesliedes in geistliche Erfahrungen? Sie bittet ihn um Brot und er

gibt ihr Weihwaſſer, höchſtens, daß er galante Lobſprüche über die Frömmigkeit der Frauen aus der Bibel und Kirchengeſchichte einflicht, Süßigkeiten, die, wie er anführt, ſchon der Kirchenvater Hieronymus der Jungfrau Euſtochium zum Troſte reichte, und die entſetzlich nach dem Schranke ſchmecken. Ihre Sorge um ſein Leben iſt dem Lebensmüden nur verdrießlich und darum erntet ſie für ihre jammernde Theilnahme an der Gefahr, in der ſie ihn weiß, nur Verweiſe und bittere Anſpielungen. Selbſt ihr Zurückweiſen ſeiner Lobſprüche erinnert ſeinen übeln Humor an die Galatea des Virgil, die das wünſcht, wovor ſie flüchtet. Vor allem aber weiſt er ihre Liebesergüſſe ſchroff zurück. So gefalle ſie ihm ganz und gar nicht, und wenn ſie ihm nicht läſtig werden wolle, ſo möge ſie bei Gott Hülfe ſuchen, nicht bei ihm, und eine Sehnſucht bekämpfen, die ihren Leib und ihre Seele zerſtöre. Auf ihre Klage, daß Gott ſie gerade dann geſtraft habe, nachdem ſie in die Schranken des Geſetzes zurückgekehrt ſeien, iſt er unbarmherzig genug, ſie an die häßlichſten Exceſſe ihrer geheimen Ehe zu erinnern, damit ſie in ſich gehe und Gott gerechtfertigt ſei. Damals habe ſie in Argenteuil und auf ihrer Flucht nach der Bretagne das Gewand der Nonne zur Täuſchung der Welt mißbraucht, nun muß ſie es für immer tragen, denn Gott läßt ſeiner nicht ſpotten. Auch daß ihm ſelbſt nur ſein Recht geſchehen, macht er vollkommen einleuchtend. Aber er ſtellt ſich dabei ganz auf den mönchiſchen Standpunkt, daß das Kloſterleben Gott wohlgefälliger ſei als jedes andere. Wenn das unwiderrufliche Band mit ihm Heloiſen hinderte, eine Ehe mit einem Andern einzugehen, wozu das Zureden der Verwandten und ihr eigener Sinn ſie ſchließlich doch verleitet hätten, ſo möge ſie darin Gottes Gnade erkennen. Zu wie viel höherem Glücke hat er ſie dadurch bewahrt! In der Ehe hätte ſie etliche Kinder geboren,

im Kloſter hat ſie jetzt ſchon eine Schaar von Töchtern um ſich verſammelt. Oh, wie unziemlich würden ihre heiligen Hände, die jetzt die Bücher des Herrn aufſchlagen, niedrigen weiblichen Sorgen dienen. „Gott hat von der Anſteckung dieſes Schmutzes, von der Luſt des Staubes uns emporzuziehen gewürdigt, wie er einſt den Apoſtel Paulus gewaltſam bekehrte und wie er durch unſer Beiſpiel vielleicht andere von ähnlichem Genuſſe abſchrecken wollte.“

Die verſchrobene Moral des Mönchs, das erkältete Herz des Eunuchen und die conventionelle Rederei des Seelſorgers berühren uns nicht angenehm an dieſem Briefe, aber daß er ernſt gemeint war, zeigt ſein ganzer Ton. Abälard iſt bekehrt. Man mag ſolche männliche Magdalenen lieben oder nicht, die Aufrichtigkeit ſeiner Buße aber hat man mit Unrecht beſtritten.[130] Ihm iſt es jetzt ein ſtrenger Ernſt mit dem Kloſterleben und was für Heloiſe ihre ſchönſten Erinnerungen ſind, iſt für ihn nur Gegenſtand ſeiner Seelenpein und bittern Reue. Darum vermag er auch mit ihrer Liebe nichts anzufangen. Die Wunden und Leiden ihres Erlöſers möge ſie beweinen, nicht die ihres Verführers. Nur jener hat ſie wahrhaft geliebt, nur jener ſuchte ihre Seele, ihr Geliebter ſuchte ſeine Luſt, das war alles. Um ſie aber jenem, ihrem wahren Liebhaber, zuzuführen, ſchickt er ihr wiederum ein Gebet, das die frommen Schweſtern für ſie und ihn ſprechen ſollen, ein Gebet voll heißer Reue über das frühere Leben und voll Unterwürfigkeit unter Gottes Willen. „Du haſt uns verbunden, oh Herr, und haſt uns geſchieden, oh Herr, als es dir gefiel, und wie es dir gefiel. Was du aus Erbarmen, Herr, begannteſt, vollende es mit Erbarmen, und die du in der Welt einmal trennteſt, verbinde ſie auf ewig im Himmel, du unſere Hoffnung, unſer Theil, unſer Harren und unſer Troſt, Herr, der du gelobet ſeiſt in Ewigkeit.

Amen!“ Wie oft mag Heloiſe unter Thränen dieſes Gebet geſprochen haben, das den frommen Antheil ausſprach, den ihr Geliebter allein noch an ihr nahm, bis ſie ſelbſt ihr heißes Fühlen und Sehnen auf dieſen Ton gottergebener Reſignation geſtimmt hatte. Iſt dieſe Zeit vor ſeinem Tode jemals gekommen? Wir bezweifeln es. Bei Abälard ſelbſt, ſo möchten wir annehmen, ging die Theilnahme an dem Seelenleiden der unglücklichen Gattin doch wohl tiefer, als er in Worten verrathen durfte. Er hatte in der ſtrengſten mönchiſchen Anſchauung den Grund gefunden, auf dem er ſein neues Leben aufbaute, und wollte ſich dieſen nicht wieder erſchüttern laſſen. Für die Welt aber war er Abt, Beichtvater, Asket. So durfte er auf Heloiſens leidenſchaftliche Ergüſſe nur mit einer Rüge antworten, wollte er nicht die Freundin und ſich in Gefahr bringen. Sie aber ließ ſich die Zurechtweiſung geſagt ſein. Mit einer wehmüthigen Entſchuldigung, daß nichts ſo wenig in unſerer Hand ſei wie unſere Stimmung,[133] verſpricht ſie ihm, nie wieder auf dieſe Dinge zurückzukommen. Zum mindeſten will ſie die Hand abhalten zu ſchreiben, was er nun einmal nicht hören will. „Wollte Gott, daß der Kranken ihr Herz ebenſo prompt gehorchte, wie die Hand der Schreiberin.“ Soll aber der eine Gedanke, der ſich in ihrem Kopfe feſtgeſetzt hat, weichen, ſo möge er ihr andere Gedanken geben. „Können wir einen eingeſchlagenen Nagel nicht ausziehen, ſo nehmen wir einen anderen und treiben durch dieſen den erſten hinaus,“ ſo möge er durch große Ideen jene fixe Idee austreiben, von der ſie ſich vergeblich zu befreien ſucht. Darum bittet ſie im Namen aller ihrer Schweſtern, die begonnene Correſpondenz mit ihrem Convente nicht abzubrechen. Als ihren Vater bitten die Töchter des Paraklet ihn, den großen Gelehrten, um Auskunft über

die Entstehung des klösterlichen Lebens überhaupt, dessen Werth und Zweck Heloisen offenbar recht problematisch sind.

Sodann wünscht Heloise eine Abänderung der Benedictinerregel, die für Männer gegeben sei, und in einer ganzen Reihe von Punkten der Lage der Frauen nicht Rechnung trage. Mit der Unumwundenheit einer tüchtigen Natur setzt sie dem Stifter des Paraklet frank und frei auseinander, daß sie mit jener Regel nichts anzufangen wisse, „denn um für jetzt von den übrigen Bestimmungen abzusehen, was hat das für Bezug auf die Frauen, was dort von Kutten, Hosen und Scapuliren vorgeschrieben wird? . . . Wie wäre es Frauen möglich, stets nur wollene Unterkleider anzulegen. . . . Was soll auch das für sie, was dem Abte geboten wird, daß er selbst das Evangelium vorlesen und dann den Lobgesang anstimmen solle? Oder daß dem Abte mit den Fremden oder Gästen der Tisch abgesondert von den Andern zugerüstet werde? Kommt es uns der Religion gemäß zu, überhaupt keine Männer gastlich aufzunehmen, oder soll die Aebtissin mit den Männern, welche sie empfangen hat, allein essen? Welche Gefahren bei der Trunkenheit der Männer! Aber auch mit weiblichen Besucherinnen allein zu sein, ist der Klosterfrau gefährlich, denn die Frau vertraut der Frau noch leichter Verbotenes an als der Mann. Hieronymus räth darum schlechtweg, die Thüre zu schließen. Aber wie wäre das möglich? Wenn wir die Männer von unserer Gastfreundschaft ausschließen und nur Weiber zulassen, wer sieht nicht, mit welcher Härte wir da die Männer beleidigen, deren Wohlthaten doch die Klöster des schwächeren Geschlechtes nicht entbehren können, besonders wenn sie denen, von welchen sie viel empfangen, wenig oder gar nichts zu bieten scheinen?“ Auch die Vorschrift, auf dem Felde zu arbeiten und selbst die Ernte einzubringen, paßt offenbar nicht für

Nonnen. Darf aber an der Regel überhaupt geändert werden, weil dem Weibe nicht alles ziemt, was dem Manne, so ist doch wohl auch auf die innere Verschiedenheit des Weibes Rücksicht zu nehmen. Die Aebtissin bestreitet, daß es genüge, eine Novize nur ein Jahr zu prüfen und ihr dreimal die Regel vorzulesen. Es ist verwegen, ein Leben zu wählen, das man noch so wenig kennt und frevelhaft, ein Gelübde zu thun, das man dann nicht erfüllen kann. Aber auch die strengen Anforderungen der Männerklöster passen nicht für das schwächere Geschlecht. „Nicht dasselbe Joch soll den Rücken des Stieres und des Rindes drücken, weil wir die nicht in der Arbeit gleichstellen dürfen, welche die Natur ungleich geschaffen hat." Benedict selbst übte nachsichtsvolle Milde gegen die Kinder, Greise und Schwachen in seinen Mauern, und er, der es ausdrücklich aussprach, daß die Strenge der Regel nach Beschaffenheit der Personen und Umstände gemildert werden dürfe, hätte gewiß nicht den Frauen dasselbe zugemuthet wie den Männern, wenn er überhaupt eine Regel für Frauen verfaßt hätte.

In drei Punkten also wünscht sie Erleichterungen. Es sollte den Frauen gestattet sein, Leinwand zu tragen, Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Den Vorschriften des Evangeliums findet sie das nicht zuwider, „und wollte Gott, daß unsere Religiosität sich dazu erheben könnte, das Evangelium zu erfüllen, nicht zu überbieten, damit wir nicht mehr als Christinnen zu sein trachten." Ihre Ansicht, daß das eine Probejahr nicht genüge, die Novizen für ewig zu binden, begründet sie mit des Apostels Wort: „So will ich nun, daß die Jüngeren freien, Kinder gebären, haushalten," wie denn auch Hieronymus und Augustin solche unbedachtsam rasche und verwegene Gelübde widerrathen haben. Was das Klosterleben betreffe, so könne man billiger Weise ihnen nicht

mehr zumuthen als den regulirten Auguſtinerchorherrn, die ſich Fleiſch und Wein geſtatten, darum aber nicht für geringer als wirkliche Mönche geachtet ſein wollen, vielmehr wie das z. B. Norbert that, gerade dieſes Leben für die wahre Fortſetzung des Lebens der Apoſtel ausgäben. Wenn irgendwo, ſo ſei bei Nonnen dieſe Freiheit ungefährlich, weil Frauen von Natur nicht zur Völlerei neigten und weniger Nahrung brauchten. Selbſt die Naturlehre der Alten zieht ſie bei, die verſichern, daß des Weibes Körper mehr Feuchtigkeit enthalte als der des Mannes. „Wenn nun der getrunkene Wein in ſo viele Feuchtigkeit hineinſinkt, ſo verliert er ſeine Kraft, und ſteigt nicht leicht mit ungelöſchtem Feuer zum Sitze des Gehirns.“ Was aber den Genuß von Fleiſch betrifft, ſo wüßte ſie nicht, wo Gott ihn verdammt oder den Mönchen verboten hätte? Im Gegentheil ſagt Paulus: „Das Reich Gottes iſt nicht Eſſen und Trinken, ſondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiſte.“ So ſollte man das Nothwendige, nicht das Ueberflüſſige vorſchreiben. Nur wenn die Ordensleute weniger geloben und mehr leiſten, bleibt der freien Liebe möglich, mehr zu thun als ſie nach dem Gelübde ſchuldig war. Schon der Apoſtel Petrus habe auf der Synode zu Jeruſalem geſagt, man dürfe den Brüdern kein unerträgliches Joch auflegen; Magiſter Petrus ſei dieſes Apoſtels Nachfolger, nicht nur in dem Namen, ſondern auch in der Einſicht. Er möge darum für ſein Kloſter zum Paraklet anordnen, was den Frauen frommt. An ſolchen und ähnlichen Huldigungen für den Meiſter iſt in dem Briefe kein Mangel. Thatſächlich aber iſt Heloiſe ihrem Gatten an innerer Freiheit und in evangeliſcher Erkenntniß weit voraus. Daß die ganze Werkgerechtigkeit des Mönchthums der Lehre Jeſu und der pauliniſchen Briefe widerſtreite, hat ſie viel klarer erkannt als

Abälard, und ihr ſtattlicher Schriftbeweis, daß die geſammte Faſtenordnung zu einem judaiſirenden Geſetzesdienſte entartet ſei, wäre ſchwer zu widerlegen.

Auch der Gottesdienſt des Paraklet bedurfte einer ordnenden Hand. Bei dem breiten Raume, den das Horaſingen einnimmt, abſolviren die Schweſtern den in den Klöſtern des heiligen Benedict üblichen Pſalter zuweilen in einer Woche, und möchten doch nicht dieſelben Pſalmen wiederholen; eine feſte Austheilung wäre ihnen darum erwünſcht, und den Ordnungen Benedicts auch nicht zuwider. Auch für die Vigilien wünſcht ſie andere Beſtimmungen. Das Evangelium ſoll durch einen Prieſter oder Diakon geleſen werden, aber dieſer Eintritt der Männer zur Nachtzeit iſt unpaſſend. „Dir nun", ſchließt ſie, „liegt es ob, dieweil du lebeſt, uns das anzuordnen, was wir ſtändig halten ſollen. Denn du biſt nächſt Gott der Gründer dieſes Ortes, du durch Gott der Pflanzer unſerer Gemeinſchaft. Du ſei mit Gott der Ordner unſerer religiöſen Sitte." „Vielleicht," fügt ſie dann noch im Hinblick auf die eben jetzt von den großen Mönchsreformatoren ausgehenden Kloſterviſitationen hinzu, „könnten wir nach dir einen andern Lehrer haben, der auf fremdem Grunde anders bauen möchte, und darum fürchten wir, daß er weniger für uns ſorgen, oder von uns weniger gehört würde, als du, ſo daß, wenn er auch Gleiches wollte, er doch nicht Gleiches könnte. Sprich du zu uns, wir werden hören. Lebe wohl!"

Heloiſe hatte damit ihrem Gatten eine Reihe von ſo weit ausſehenden Aufgaben geſtellt, daß, wenn er ſich auf dieſelben einließ, der Verkehr mit ihm für geraume Zeit ſicher geſtellt war. Mit anerkennenswerther Ausführlichkeit hat Abälard die verlangte Auskunft ertheilt, wenn auch zuweilen ſeine Antworten unter der Linie der geiſtesfriſchen und energiſchen Frau bleiben, die die Fragen geſtellt hat. Es gilt

das namentlich von ihrer Anfrage in Betreff des Ursprungs der Orden. Mit einer weitläufigen Auseinandersetzung beantwortet er sie, aber diese Antwort zeigt, wie auch die selbständigsten Geister des zwölften Jahrhunderts doch die ganze kirchliche Vergangenheit durch den Schleier der katholischen Tradition sahen. Nach Abälards Meinung ist Jesus selbst der Stifter der Orden gewesen; die Apostel waren die ersten Mönche, die verschiedenen Marien des Evangeliums aber, nebst Magdalena, Martha, Salome, Johanna, dem Weibe des Chusa, Susanna und die anderen Frauen, die mit Jesu waren und ihm Handreichung thaten von ihrer Habe, waren die ersten Nonnen. Daß Jesus bei der Auferstehung sich ihnen zuerst zeigte, beweist, daß der Herr sie den Aposteln vorzog, und Nonnenklöster noch höher stehen als Mönchsorden, weil eben die Frau selbst in der Religion dem Manne überlegen ist. So war es schon bei Jesu Tod. „Es fliehen die Widder, unerschüttert bleiben die Schafe. Nicht eine Stunde können die Jünger mit Jesu wachen, eine ganze Nacht bringen die Frauen am Grabe Jesu hin. Von den Aposteln hören wir nichts, als am Auferstehungsmorgen schon die Frauen am Grabe sind und darum auch zuerst die frohe Botschaft erhalten." An diesen ersten Frauenorden, der den Herrn umgab, als er noch auf Erden wandelte, reihten sich dann die „Wittwen" der Hellenen, von denen die Apostelgeschichte redet, die von der Gemeinde erhalten wurden und denen Stephanus zum Diacon und Rector gesetzt war. Auch in Gesellschaft der Apostel finden wir heilige Frauen, die sie auf ihren Missionsreisen begleiten. Daß später die Frauen ihre eigenen Klöster bewohnten, soll Philo berichten in seiner Erzählung von den Therapeuten, deren Kloster am See „Maria" lag und schon alle Mönchsgelübde für die alexandrinische Kirche bezeugt. Vor Sonnenuntergang essen

dieſe Asketen Alexandriens überhaupt nichts, enthalten ſich des Fleiſchs und des Weines gänzlich, Brot, Salz und Yſop iſt ihre Speiſe, Waſſer ihr Trank. So ſei noch jetzt die Ordnung des ägyptiſchen Kloſterweſens, und ſehr im Gegenſatz zu Heloiſens Bedenken gegen verfrühte Gelübde, beruft Abälard ſich darauf, daß ſchon der ehrwürdige ägyptiſche Abt Iſidor auch die Oblationen von Kindern gut hieß. „Wer von den eigenen Eltern ins Kloſter gebracht wird," ſagt Iſidor, „der ſoll wiſſen, daß er immer dort bleiben wird." Denn Anna weihte Gott den Knaben Samuel; und auch dieſer blieb im Dienſte des Tempels, dem ihn die Mutter gewidmet hatte, und vollendete ſein Amt, wo er eingeſetzt war." Auch in dem Alten Teſtamente weiß er Mönche und Nonnen in den Rechabiten und Naſiräern nachzuweiſen. Die Märtyrerinnen ſind nach ihm gleichfalls meiſt Nonnen geweſen, ebenſo die Wittwen der Paſtoralbriefe, deren Aebtiſſinnen man damals Diakoniſſen nannte.

Das giebt ihm denn Gelegenheit zu neuen Verherrlichungen des weiblichen Geſchlechtes, deſſen Vorzug ſich ſchon darin offenbart, daß Adam außerhalb des Paradieſes geſchaffen wurde und dann erſt in das Paradies gebracht ward, Eva dagegen wurde im Paradieſe geſchaffen, weßhalb der Frauen eigentliche Heimath das Paradies iſt und nur von ihnen geſagt werden kann, daß ſie aus dem Paradieſe ſtammen. Auch wurde Evas Sünde durch Maria früher wieder gut gemacht als Adams Sünde durch Chriſtus, und früher wurde in Anna und Maria den Wittwen und Jungfrauen ein Bild des heiligen Lebens gegeben als den Männern ein Beiſpiel des ihren in Johannes und den andern Apoſteln. Dieſe Schmeicheleien ſind aber nur die Einleitung zu dem bekannten „Frauenkatalog" des Hieronymus, den Abälard nun mit gewiſſenhafter Treue repetirt, um die höhere Frömmigkeit des

weiblichen Geſchlechtes zu erweiſen.[134] In der Schrift ſelbſt haben wir Debora, Judith, Eſther, die Märtyrermutter der Makkabäerbücher, die Königin von Saba, die Tochter Jephtas, die heilige Anna und Eliſabeth. Wenden wir uns aber zu den Heiden, ſo finden wir die Sibyllen, die Samariterin am Brunnen, die gläubigen Phönicierinnen, die Elias und Eliſa pflegten. Bei den Römern glänzten nicht minder die heilige Agathe, die das Volk vor der Lava des Aetna mit ihrem Schleier deckte, die Veſtalin Claudia, die an ihrem Gürtel einen Floß nach ſich zog und eine andere, die Waſſer im Siebe trug, um ihre Unſchuld zu erweiſen, die heilige Eugenia, die in der Kutte für einen Mönch galt, die Jüngerinnen des Hieronymus, Paula, Euſtochium, Demetrias, Aſella und unzählige Andere. Sie alle ſind ihm aber auch Zeugniſſe der Unverbrüchlichkeit des Kloſtergelübdes, über die er ſtrenger denkt als Heloiſe und der er darum die ernſten Verbote der Kirchenväter und Concilien in Erinnerung bringt. Mit dieſem Panegyricus auf fromme Büßerinnen aller Zeiten glaubt Magiſter Petrus die Entſtehung der Frauenorden und die Herrlichkeit ihrer Würde hinlänglich nachgewieſen zu haben, ſo daß er ſich der zweiten Aufgabe zuwenden kann, nämlich dem Erlaß einer Regel.

Wenn ſchon dieſe Geſchichte des Ordensweſen zeigt, daß Abälard von dem Haſſe der Mönchere, der Arnold von Brescia vorgeworfen wird, ſehr weit entfernt war, ſo beweiſt die Regel, die er auf Erſuchen Heloiſens aufſtellt, vollends, wie er im Kampfe mit den Mönchen von S. Gildas ein eifriger Asket geworden iſt. Für die Beſtimmbarkeit ſeines Weſens iſt es durchaus charakteriſtiſch, daß die Kutte ihn auch innerlich zum Mönche gemacht hat, während für Heloiſen der Schleier im Gegentheil nur eine Herausforderung war, gegen die ihre rationelle und leidenſchaftliche Natur ſich

ſtündlich aufbäumte. Bei der finſtern Weltanſchauung, die ſich in den letzten Jahren immer mehr Abälards bemächtigt hat, erſcheint ihm ein Leben der Selbſtzucht und Kaſteiung um ſo verdienſtlicher, je härter es iſt. In dieſem Sinne verfaßt er für die Nonnen des Paraklet eine Regel, die keineswegs allen Wünſchen nach Erleichterung entſpricht, die ihm Heloiſe vorgetragen hatte. Abälards Regel iſt ein eklektiſches Werk. Er ſelbſt ſagt, wie Zeuxis fünf junge Schönheiten zum Modell genommen, um ſeine Göttin der Schönheit zu malen, ſo habe er die heiligen Kirchenväter ſich vor Augen geſtellt, um die wahre Regel des chriſtlichen Kloſterlebens zu finden. Die alte Benedictinerregel und die jüngere für die Frauen von Fontevrauld benutzte er, und auf dieſe Weiſe kam er zu einem ſehr umfangreichen Statut,[135] das aber zu oft von Reflexionen über das Kloſterleben unterbrochen wird und zu viele Citate und allgemeine Betrachtungen enthält, um für den täglichen Gebrauch handlich zu ſein. Wenn Abälard mithin Platos Meinung nicht beſtätigt, daß die Philoſophen die beſten Geſetzgeber ſeien, ſo iſt ſeine Regel doch ein geiſtvolles und für das mittelalterliche Leben höchſt lehrreiches Aktenſtück und für uns zugleich biographiſch werthvoll, weil es uns ſeine eigene Befangenheit in der asketiſchen Richtung der Zeit beweiſt und verſtändlich macht, warum die Mönche von S. Denis und S. Gildas über ſeine Strenge klagten. Dreierlei iſt es, was er den Bewohnerinnen ſeines Paraklet vorſchreibt: zu umgürten ihre Lenden (Luk. 12, 35), auf alles zu verzichten (Luk. 18, 28) und ſich jedes unnützen Wortes zu enthalten (Mth. 12, 36); Keuſchheit, Armuth, Schweigen ſollen ihre Gelübde ſein. Mit einer Anzahl von Citaten werden dieſe drei Forderungen aus Schrift und Vätern erläutert, aber trotz der gelehrten Pedanterie gewinnt man bei dem Leſen doch einen Eindruck davon, in welcher

Weise das Kloster den noch uncivilisirten mittelalterlichen Menschen zu Tugenden abrichtete, die für uns das Resultat der häuslichen Erziehung sind. Wie weit freilich die meisten Klöster hinter dieser Aufgabe zurückbleiben, und wie viele Klosterleute im Grunde nur den einen Zweck verfolgen, im Kloster allen Arbeiten und Plagen des Lebens auf erbauliche Weise aus dem Wege zu gehen, schildert Abälard sehr ausführlich, indem sich seine Regel vielfach zu einer Kritik des damaligen Klosterlebens erweitert. Damit nun sein Paraklet nicht in ähnlicher Weise verweltliche, wünscht er, es möchte Heloisens kleiner Klosterstaat alles besitzen, was zum Leben nöthig ist, Garten, Wasser, Mühle, Waschhaus, Backofen und Wirthschaftsräume, auf daß den Nonnen jeder Vorwand fehle, sich außerhalb der Klausur zu schaffen zu machen. Ueber diesen selbständigen kleinen Staat soll dann Heloise mit unbedingter Gewalt regieren, denn daß den Menschen die Monarchie allein tauge, lehren die Beispiele der Geschichte und die Weisheitssprüche der profanen und heiligen Männer von Salomo bis zu Lucanus und den Kirchenvätern. Vielherrschaft und Mitregentschaft zerrütten jede Gemeinde, auch die kleinste; haben sich doch Esau und Jakob nicht einmal im Mutterleibe vertragen. Ein Bischof, ein Steuermann, ein Hausherr, ein Abt, so will es Vernunft und tausendfältige Erfahrung. Die Vorsteherin inbegriffen ordnet Abälard sieben Klosterämter an, damit die Schwestern, gleich der Sulamitin, „wohlgeschmückt seien und schrecklich gleich Heeresspitzen (cant. 6, 3), allzeit gerüstet, die Heere der Dämonen zurückzuschlagen."

Für die Aebtissin, die er, nach seiner Deutung der Pauliniſchen Briefe, Diakonissin nennt, wird höchste Ehrfurcht verlangt, zugleich aber eingeschärft, wie sich dieselbe diese Ehrfurcht verdienen und erhalten wird. Der Prälat,

wie er sich ausdrückt, möge sein Leben nicht nur streng, sondern auch so öffentlich wie möglich einrichten, denn selbst so wird er der Nachrede und Verläumdung kaum entgehen. Ein Schatz von Erfahrungen über die Erfordernisse der Klosterleitung hat sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt, das ersieht sich aus Abälards Citatensammlung. Von den Tagen der Pastoralbriefe bis zu der Erlassung der jüngsten Regeln von Fontevrauld, Citeaux und Prémontré geht eine lange Reihe von Erlebnissen an unserem Auge vorüber, aber wie einförmig und trübselig ist sie doch! Eine öde Geschichte der Entsagung, des geistigen Elends, des vergeblichen Ringens mit der menschlichen Natur und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes wiederholt sich in trauriger Monotonie. Das Gefühl, daß irgendwo eine Lücke sei, daß der Mangel an innerem Frieden auf einen inneren Schaden deute, scheint auch Abälard nicht ganz zu fehlen, aber zum klaren Ausdruck kommt es nicht. Wie sich das Klosterleben in der Kirche entwickelt hat, ist es gut, falls nur die Klosterleute ihre Regel halten. Das hält ihn nicht ab, dem Wunsche Ausdruck zu geben, es möchte, nach dem Vorbilde von Fontevrauld, ein Männerkloster in der Nähe des Paraklet errichtet werden, das die Geschäfte der äußeren Verwaltung Heloisen abzunehmen und die Seelsorge nebst dem Gottesdienste im Frauenkloster zu besorgen hätte,[136] und ohne Zweifel wäre er selbst geneigt, die Leitung desselben zu übernehmen oder doch häufig dort anwesend zu sein. Von dem Beispiele Jesu, der seine Mutter der Fürsorge des Johannes empfahl, bis auf die Neuzeit führt er zahlreiche Erfahrungen an, die diese Einrichtung empfehlen, aber der Eifer, mit dem er für dieselbe eintritt, verräth sein Heimweh nach dem stillen Paraklet und nach dem Umgang mit Heloisen. Diese beiden Namen bezeichnen die glücklichen Erinnerungen seines Lebens und sind die

einzigen, an denen sein Herz noch hängt. Je genauer er das Verhältniß zwischen dem Rector und der Diakonissin, den Mönchen und den Schwestern, namentlich auch ökonomisch, regelt, um so wahrscheinlicher ist es, daß er sich bei Niederschrift dieser Bestimmungen mit bestimmten Projecten trug. Er wollte im Thale des Arduzon ein solches Kloster errichten, dessen Glocken mit denen Heloisens allabendlich zusammenklingen und dessen Mönche sich dem Dienste der Schwestern zur Verfügung stellen sollten. „Alles Aeußere werden die Brüder besorgen, und die Schwestern nur das, was drinnen den Frauen zu thun geziemt, indem sie die Kleider der Brüder nähen oder waschen, Brot backen, melken, Hühner und Gänse füttern und was sonst besser von Frauen als von Männern besorgt wird." Idyllische Träume, die sich nicht verwirklichen sollten! Der naheliegenden Sorge Heloisens, durch ein solches Verhältniß in Abhängigkeit von dem Männerkloster zu kommen, baut er durch die Bestimmung vor, daß auch die Mönche der Aebtissin Gehorsam zu geloben haben und nichts ohne ihren Auftrag vornehmen dürfen.

Die Vorschriften für die andern Aemter sind kürzer gefaßt. Die sacrifica und thesauraria ist die Hausmeisterin. Sie hat die Aufsicht über das Oratorium, hat die Schlüssel zu hüten, die Zuwendungen in Empfang zu nehmen, das Gebäude und seine Einrichtungen im Stande zu halten, Hostien, Altargefäße, Meßgewänder, Reliquien, Lichter zu beschaffen, die Uhr und das Läuten zu beaufsichtigen. Da sie des Heiligthums waltet, soll sie womöglich eine Jungfrau und von exemplarischem Wandel sein, und um die gottesdienstlichen Zeiten berechnen zu können, muß sie sich auf die Phasen des Mondwechsels verstehen. Die cantrix oder Vorsängerin gibt die Singstunden, läßt die Notenbücher schreiben und leitet den Chor. Nächst der sacrifica hat sie die Aufsicht zu

führen und vertritt jene im Falle der Verhinderung. Die infirmaria oder Krankenschwester sorgt für die Pflege der Schwächlichen und soll darum der Heilwissenschaft kundig sein. Von den Fasten sind die Kranken und Alten befreit, sollen sich dann aber um so mehr in der Tugend des Schweigens üben. Tritt der Tod eine Schwester an, so soll der ganze Convent sich versammeln und die Litanei und die Psalmen singen; der Leichnam wird von den Schwestern gewaschen, in ein reines Gewand fest gewickelt und in die Kirche gebracht, wo ein Mönch sie zur Beisetzung übernimmt, während die Nonnen die Psalmen singen und die Gebete sprechen. Die vestiaria hat für den Habit der Nonnen zu sorgen, den Arbeitssaal zu beaufsichtigen, für die Betten und Tische das Nöthige vorzusehen. Von ihr gilt das Wort Salomonis (Spr. 31, 13 f.): „Sie gehet mit Wolle und Flachs um und arbeitet gern mit ihren Händen." „Sie streckt ihre Hand nach dem Rocken und ihre Finger fassen die Spindel." „Sie fürchtet für ihr Haus nicht den Schnee, denn ihr ganzes Haus hat zwiefache Kleider." Ihr sind auch die Novizen zugewiesen, die bis zu ihrer Aufnahme bei ihr beschäftigt werden. Die celleraria hat die Aufsicht über alles, was zur Verpflegung gehört, über den Keller, das Refectorium, die Küche, Mühle, Backofen, Garten, Wiesen, Aecker, Bienenstöcke, Ställe und den Hühnerhof. Sie muß eine offene Hand haben und darf nicht sich zuwenden, was sie den Andern entzieht. Die Pförtnerin hütet das Thor und nimmt die fremden Besucher in Empfang; darum muß sie von gesetztem Alter und verständigen Geistes sein, damit sie weiß, wen sie aufnehmen und wen sie abweisen soll, nicht zu schüchtern, um den Leuten Rede zu stehen und Bescheid zu geben, aber auch mild und freundlich, damit die, die sie abweisen muß, ihre Gründe einsehen und dem Kloster nicht gram werden; denn „eine gelinde

Antwort ſtillet den Zorn, aber eine harte Rede richtet Grimm an" (Spr. 15, 1). Sie iſt es, die die Almoſen, Speiſen und Kleider an die Armen, im Auftrag der Diakoniſſin, austheilt. Auch dafür hat ſie zu ſorgen, daß keine Neuigkeiten von draußen über die Kloſterſchwelle getragen werden. Erfährt ſie aber Dinge, die für das Kloſter zu wiſſen nöthig ſind, ſo hat ſie dieſelben der Diakoniſſin unter vier Augen vorzutragen, damit dieſe ihre Entſchließungen faſſe. Einzelnen Frauen darf ſie Gaſtfreundſchaft gewähren, Männer ſoll ſie an die Mönche weiſen. Ueberhaupt darf ſie ohne vorherige Erlaubniß der Aebtiſſin keinen Mann einlaſſen und auch Frauen ſollen ſo lang in ihrer Zelle verweilen, bis die Aebtiſſin über ihr Anliegen beſchloſſen hat. Den Armen, die verpflegt werden, wäſcht die Aebtiſſin oder eine der Schweſtern die Füße. Die Ausſtattung des Oratoriums ſoll ſich durch Sauberkeit, nicht durch Koſtbarkeit auszeichnen. Außer den Abendmahlsgefäßen darf nichts von Silber ſein. Heiligenbilder in Sculptur oder Relief ſind verboten. Nur ein Kreuz oder Krucifix von Holz darf auf dem Altar ſtehen, ein Gebot, das der älteren Ciſtercienſerregel entnommen iſt. An Oſtern, Pfingſten und Weihnachten communiciren die Schweſtern, nachdem ſie drei Tage bei Waſſer und Brot gefaſtet und ihre Sünden im Einzelnen gebeichtet haben. Als Regel ſtellt Abälard acht tägliche Gebetsgottesdienſte feſt.

> Septem quas solvimus diurnis laudibus
> Nocturnis additis octo perficimus.[137]

Siebenmal preiſt der Pſalmiſt den Herrn am Tage, wozu dann noch als Completorium die Mitternachtsmeſſe hinzutritt. Nach Sonnenuntergang fallen die Nona, Vespera, Completorium und Matutina, nach Sonnenaufgang die Laudes, Prima, Tertia und Sexta. Von den nächtlichen Vigilien können die Schweſtern nicht befreit werden, und wie in andern

Klöſtern muß aus dem erleuchteten Oratorium das media nocte durch die ſtille Nacht tönen. Darum ſollen ſie ſich ſo früh niederlegen, daß ihre Geſundheit nicht leide und die Tagesgeſchäfte mit Tagesanbruch beginnen können. Wer von der Vigilie bis zur Prima ſtudiren will, muß das ſo thun, daß er die Andern im Schlafe nicht ſtört. Auch dürfen ſich die Schweſtern im Sommer, nach der Frühmeſſe, die bei Sonnenaufgang zu halten iſt, noch einmal niederlegen, damit der Natur ihr Recht werde. Nach der Prim begeben ſich alle Nonnen in den Kapitelſaal, wo die Legende des Tagesheiligen aus dem Martyrologium verleſen wird. Es folgt dann eine erbauliche Anſprache oder die Vorleſung und Auslegung eines Stückes der Regel, worauf dann disciplinäre oder ſonſtige Berathungen vorgenommen werden können. Vor einer Ueberſpannung der Anforderungen und allzu großer Strenge warnt Abälard. Man ſoll ein Haus darum noch nicht unordentlich nennen, weil Unordnungen in demſelben vorgekommen ſind, ſondern des Wortes des h. Auguſtinus gedenken: „Ich bin ein Menſch und lebe unter Menſchen, und wage nicht anzuſprechen, daß mein Haus beſſer ſei als die Arche Noäh, wo unter acht Menſchen einer unredlich erfunden wurde, oder als das Haus Abrahams, dem geſagt wurde: „wirf die Magd hinaus und ihren Sohn", oder beſſer als das Haus Iſaaks, von dem es heißt: „den Jakob habe ich geliebt, den Eſau habe ich gehaſſet", anderer Vorkommniſſe in den Familien der Patriarchen nicht zu gedenken. War doch ſelbſt im Hauſe Jeſu ein Judas und im Himmel ein Lucifer. Die gut werden wollen, werden im Kloſter beſſer als in der Welt, die aber ſchlecht werden, werden im Kloſter am ſchlechteſten. Strafen ſind darum nicht zu entbehren und wie im Mönchskloſter gibt es auch im Paraklet Geißeln und Ruthen zur Züchtigung. Gehorſam iſt im Kloſter

die oberste Tugend. Wer das Bessere thut statt des Guten, das ihm befohlen ist, sündigt. Gut ist die gehorsame That, selbst wenn ihr sonstiger Inhalt gering wäre. Die Oberen aber mögen sorgen, daß immer nur das Beste befohlen wird und sollen sich dabei auch nicht knechtisch an die überlieferten Klostergewohnheiten halten. Nach dem Kapitel gehen die Schwestern an ihre Arbeiten, sie lesen oder singen bei der Vorsängerin, nähen und stricken bei der Vestiaria, besorgen die häuslichen Geschäfte nach Anweisung der Celleraria bis zur Terz. Die Messe zu dieser Stunde liest ein Priester, der mit seinen Ministranten aber nur die Kirche betritt, keinen andern Raum des Klosters. Bis zur Sext kehren die Schwestern zu ihren früheren Arbeiten zurück und nehmen sodann ihre Mahlzeit. Darauf folgt der Dienst der Nona und in der Quadragesimalzeit noch eine Vesper. Bei allen diesen Gottesdiensten hat eine Nonne die Schrift vorzulesen, bis die Aebtissin (Diakonissin) spricht: Sufficit. Nach dem Abendessen wird eine Andacht gehalten, worauf die Schwestern zur Ruhe gehen, bis die Mitternachtsmesse sie wieder im Oratorium versammelt. Die Berufung des Convents empfiehlt Abälard sehr und räth Heloisen, nie ohne Rathschlagung mit den älteren Schwestern zu entscheiden. Ob er wohl selbst in S. Gildas nach diesem Rathe verfahren ist? Seine Grundsätze klingen so mild und sind so einleuchtend, und doch ist er in S. Denis und S. Gildas an der Strenge gescheitert, die er auch hier nur ungern ermäßigt. In große Verlegenheit hat ihn beispielsweise Heloisens Wunsch versetzt, er möge Fleisch und Wein den Nonnen gestatten. Im Prinzip hat sie ja recht, daß Verzicht auf Fleisch und Wein uns Gott nicht näher bringt, aber in der Praxis haben doch alle Väter diesen Verzicht empfohlen. Ausnahmen gibt freilich selbst der heilige Paulus zu, aber sie müssen mit einem schwachen

Magen begründet sein. Eine Unzahl von Stellen über diese schwierige Frage, mit einem ermüdenden videtur quod sic und videtur quod non, führen uns tief in die Probleme der mittelalterlichen Fastendisciplin ein, bis der gelehrte Mann endlich zu der salomonischen Entscheidung gelangt, die Schwestern würden besser thun, keinen Wein zu trinken, doch solle er mit einem Zusatz von mindestens einem Viertheil Wasser ihnen nicht verboten sein. Reiner oder mit Kräutern gewürzter Wein ist nur den Kranken gestattet. Bier sollen sie überhaupt nicht trinken und Brot darf nicht frisch, sondern erst am zweiten Tage genossen werden. Nahrungsmittel sind nicht aus der Ferne zu beziehen, sondern die Schwestern müssen mit dem zufrieden sein, was in ihrem Garten und sonst in der Nähe zur Hand ist. Nahm doch der Engel des Herrn bei Abraham mit Hausmannskost vorlieb und Jesus mit gewöhnlichem Fische. Nachdem er auch über diese Frage alle Autoritäten von Seneca bis Gregor von Nazianz abgehört hat, kommt er schließlich zu der Entscheidung, daß dreimal in der Woche Fleisch gegeben werden darf, doch wird nur einmal angeboten und nur einmal am Tage. Auch die Feste sollen nicht mit reichlicherer Mahlzeit, eher mit strengerem Fasten begangen werden, wie wiederum zahlreiche Stellen der Väter lehren. Daß die Fastenzeiten ausgenommen sind, ist selbstverständlich. Auch möchte er glauben, daß vom Herbstäquinoctium bis zu Ostern, da die Tage so kurz sind, eine Mahlzeit genüge. Kostbare Kleider, die die Schrift verdammt, sind zu meiden. Die da weiche Kleider tragen, sind in der Könige Häusern und der Reiche, der Pein litt in der Hölle, hatte auf Erden Byssus und Purpur. Wer sich besser kleidet, will mehr scheinen als die Andern und dafür wird er gestraft. Petrus, der die künstlichen Haargebäude der römischen Frauen vor Augen hatte, hat den Frauen gesagt: „Euer Schmuck sei

nicht der äußerliche, beſtehend in Haarflechten und goldenem Geſchmeide oder Kleideranzug, ſondern der verborgene Menſch des Herzens.“[138] Gilt das den Frauen der Welt, wie ſollte es nicht doppelt den geiſtlichen Schweſtern gelten! Von ihnen macht ſich jede verdächtig, die durch Sorge für ihr Aeußeres die Blicke auf ſich ziehen will. Schwarzes Büßergewand und ein einfacher Schleier ziemen der Kloſterfrau. Sobald ſie vom Biſchof die Weihe erhalten, trägt ihr Schleier über Stirne und Scheitel ein weißes, aus Fäden geſticktes Kreuz, das ſie von den Converſen und Novizen unterſcheidet und die dreiſten Blicke der Männer mit ſeinem heiligen Zeichen bannt. Zur Kleidung genügt ein Untergewand, ein Rock und darüber das Ordenskleid. Iſt die Kälte ſehr groß, ſo darf ein Mantel hinzukommen, den ſie, bei der Dürftigkeit ihrer Betten, auch als Decke benutzen mögen, doch darf er nicht ſo lang ſein, daß er den Staub aufrührt. Hat eine Schweſter mehr, ſo mag ſie Andern damit aushelfen, die Mangel haben, denn wer Armuth gelobt hat, deſſen Eigenthum iſt Beleidigung Gottes. Zur Reſerve aber darf jede Schweſter noch einen zweiten Anzug beſitzen, weil das der Spruchdichter 31, 21 der guten Hausfrau nachrühmt. Die gleiche ſchlichte Einfachheit ſoll in Betreff der Bauten, der Proceſſionen und des Gütererwerbs Grundſatz bleiben. Man muß ſich keine Paläſte bauen, wenn man den predigt, der nicht hatte, wohin er ſein Haupt legte. Wer ſtrenge Clauſur gelobt hat, ſoll draußen nicht weite Wieſen und große Heerden beſitzen, ſonſt iſt ſein Herz doch draußen trotz der Clauſur. Was wir mehr beſitzen als nöthig, iſt Raub an den Armen und wir ſind an dem Tode ſo vieler Armer ſchuldig, als wir mit unſerem Ueberfluſſe hätten erhalten können. Iſt daher ein Ueberſchlag gemacht, wie viel der Unterhalt des Kloſters erfordert, ſo ſoll der Reſt den Armen gegeben, richtiger zurückerſtattet werden.

Auch eine andere Art von Hoffarth widerräth er. Heloise soll nicht auf Vermehrung ihrer Schwesterzahl sinnen. „Du machest der Heiden viel, damit machest du der Freuden nicht viel," sage der Prophet. Je mehr Schwestern sie aufnehme, um so häufiger werde sie selbst ausgehen müssen, um so mehr werde sie mit der körperlichen Verpflegung statt mit der geistigen Förderung befaßt sein und, häufig draußen beschäftigt, werde sie sich mehr Nachrede als Ruhm erwerben und durch ihre vermehrten Bedürfnisse der Bevölkerung zur Last fallen. Ist ihr Kloster überfüllt, so muß sie betteln, ist es minder zahlreich, so kann sie Almosen geben. Jenes Mißverhältniß zwischen Bedürfniß und Einnahmen treibt dann leicht die Klöster zu betrügerischer Ausbeutung des Aberglaubens. Man dingt sich Volksprediger, zieht mit Reliquienkästen durchs Land und treibt Handel mit Amuleten, indem man den Einfältigen und Urtheilslosen alles verspricht, wofür sie Geld zahlen. Auf diese Weise ist der Stand, ja das Wort Gottes selbst schon sehr im Ansehen gesunken und es ist dahin gekommen, daß Aebte und Prioren an allen Höfen als schmarotzende Courtisanen sich herumtreiben, während doch der heilige Antonius meinte, wie der Fisch nur im Wasser, so könne der Mönch nur in der Einsamkeit leben. Haben sich jene aber an das Prassen bei Hof gewöhnt, wie wollen sie von ihren Brüdern Fasten und Halten der Regel verlangen? Damit solle nicht gesagt sein, daß Heloise alle abweisen solle, die sich zum Kloster melden, aber sparsam müsse sie sein mit der Aufnahme, denn der Herr selbst sage, wer einen Thurm bauen wolle, überschlage zuvörderst die Kosten.[139] Im Frauenkloster aber gelte es doppelte Vorsicht, da Frauen nicht die gleiche Last tragen und sich schwerer helfen können als Männer.

Ein Hauptanliegen Abälards, bei dem Gelehrten nicht

zu verwundern, ist schließlich die Empfehlung des Schriftstudiums, das er mit hundert Citaten der h. Schrift und der Väter einschärft. Nur allzusehr gleichen nach seiner Versicherung die Klosterleute dieser Zeit, wenn sie die Schrift lesen, dem Esel mit der Harfe. Die Sprache ist ihnen fremd, der Sinn unverständlich, die Auslegung der Lehrer unbekannt. Mehr mit dem Munde und den Lippen als mit den Herzen nahen sie sich dem Herrn. Mögen darum die Schwestern des Paraklet sich den heiligen Hieronymus zum Beispiele nehmen, der noch in reifen Jahren hebräisch lernte, den heiligen Beda, der zwischen den Klosterübungen stets über den Büchern lag, den großen Papst Gregor, der uns heißt, neue Brunnen der Erkenntniß aufthun, indem wir nachgraben und forschen in der Schrift. Das Vorbild jeder wahren Klosterfrau ist auch hier Maria, von der Luk. 2, 19 geschrieben steht: „Sie bewahrte alle seine Worte in ihrem Herzen." Das aber war nach dem mystischen Sinne seiner Worte auch Moses Meinung, wenn er sagte: „Unrein ist jedes Thier, das nicht wiederkäut und dessen Huf nicht spaltet." Nach dem Grundsatze des Paulus: „Gott kümmert sich doch nicht um die Ochsen", ist das unreine Thier allegorisch zu verstehen von der unreinen Seele. Rein ist nur die Seele, die immer wieder neu das Wort Gottes erwägt und den Huf spaltet, das heißt den Sinn unterscheidet, damit sie nicht nur das Gute thue, sondern es auch auf gute Weise thue, weil sie zu unterscheiden verstand. Auch jener Maria mögen die Schwestern gedenken, die das gute Theil erwählte, weil sie dem Worte Jesu lauschte, und wenn sie so hohe Beispiele nicht zu erreichen hoffen, verweist er sie auf Paula und Eustochium, die getreue Schülerinnen des heiligen Hieronymus zu sein verstanden, und darum ewig fortleben in den Werken, die der Heilige auf ihre Anregung verfaßt

hat. Mit dieſem ſeinem Lieblingsbilde für das eigene Verhältniß zu Heloiſe ſchließt auch ſeine Regel des Paraklet, die das Studium der Schrift zum Hauptinhalt des Kloſterlebens gemacht wiſſen will.

Die Regel Abälards iſt ſchon biographiſch intereſſant, weil ſie zeigt, daß der Mann, der der dogmatiſchen Tradition gegenüber eine ſo freie Stellung einnimmt, in der aſketiſchen völlig befangen erſcheint. Es macht ihm entſchieden Gewiſſenbiſſe und iſt ihm perſönlich ein Kummer, daß Heloiſe Fleiſch ißt und Wein trinkt. Die philoſophiſchen Einwendungen gegen den localen Himmel und die locale Hölle erkennt er in ſeinem Dialoge an, das überlieferte Dogma imponirt ihm nicht, daß aber die Enthaltung von Fleiſch, Wein, Schlaf und freier Selbſtbeſtimmung dem Menſchen heilſam und Gott wohlgefällig ſei, ſteht ihm unverbrüchlich feſt. Wie die rationaliſtiſchen Paſtoren des achtzehnten Jahrhunderts die ſtrengſten Amtsformen einhielten, ſo glich ſich bei Abälard die Freiheit der Speculation durch um ſo größere Gebundenheit an die Disciplin aus. An ſeinen Theorien mochten die Feinde mäkeln, in der Askeſe ſollte ihn keiner übertreffen. „Außen Johannes, innen Herodes," ſagt Bernhard von Abälard; das gehäſſige Wort erkennt doch an, daß die äußere Haltung des Philoſophen auch dem böſen Willen des Heiligen keinen Anlaß zur Klage bot. Heuchelei, wie Bernhard annimmt, war dieſe Strenge nicht. Im Gegentheil muß Abälard ſich überwinden, um Heloiſens Bitten nach Erleichterung nicht rundweg abzuſchlagen, und das gewaltige Aufgebot von Autoritäten und die zahlreichen Einſchränkungen und Vorbehalte zeigen, wie ſchwer es ihm wurde, den Forderungen der Regel etwas abzudingen. Uns aber läßt dieſe Sprödigkeit begreifen, welch unleidlicher Gaſt er in S. Denis geweſen ſein mußte, wenn er das freie Leben der glänzenden

Abtei mit ähnlicher skrupulöser Strenge meisterte. Auch rechtfertigt er seine Zugeständnisse ausdrücklich damit, daß sie nur den Frauen als dem schwächeren Geschlechte gelten dürften. Die Hauptwünsche Heloisens hat Abälard berücksichtigt, aber doch nur in bescheidenem Umfang erfüllt. Was er den Mönchen von S. Gildas zur Pflicht machte, konnte er den Schwestern des Paraklet nicht völlig nachsehen.

Aber noch von einer andern Seite her entsprach seine Arbeit auf die Dauer den Bedürfnissen nicht. Sie war zu weitläuftig. So finden wir eine kürzere Regel in Gebrauch, die man auf Heloise selbst zurückführt. Als Anlaß, eine kürzere Regel zu erlassen, bezeichnet der Eingang derselben die Aussendung von Schwestern in Filialklöster. Bei dieser Gelegenheit recapitulirt das Mutterhaus die Regel des guten Propstes, damit, was die Mutter unwandelbar gehalten hat, auch die Töchter übereinstimmend halten mögen. Die Anweisungen sind aber hier nicht nur den Worten, sondern auch der Sache nach, erheblich vereinfacht.[140] Abälards Statut mochte zur erbaulichen Lectüre der Nonnen im Kloster dienen, für die tägliche Praxis hat man sich offenbar an die sogenannten Vorschriften Heloisens gehalten, die die Hausordnung eingehender und präciser vortragen. Nicht Keuschheit, Armuth und Schweigen, sondern Armuth, Demuth und Gehorsam bezeichnet die kürzere Regel als die drei Hauptgelübde der Schwestern des Paraklet, um an ihrem Theil das Leben der Apostel nachzuahmen. Obwohl auch diese kürzere Regel aus Excerpten von Concilbeschlüssen und aus Schriften der Kirchenväter besteht und sich gegen Ende an die Regel der Prämonstratenser anlehnt, giebt sie doch das deutlichste Bild des Klosters am Arduzon. An Strafbestimmungen fehlt es nicht, da eine solche Anstalt immer auch mit einer Anzahl von Unberufenen zu rechnen hat, im Ganzen

aber herrſcht ein humaner und verhältnißmäßig milder Sinn. Doch hat die Anſtalt nur die Sorge für ihr eigenes Wohl im Auge und verbietet nicht nur die Aufnahme von Zöglingen, ſondern auch die Aufnahme neuer Schweſtern, die ſie derzeit nicht ernähren kann, und von der Fürſorge für die Armen iſt zwar bei Abälard, nicht aber hier die Rede. Mit ganz beſonderer Vollſtändigkeit ſind die Concilbeſchlüſſe und Vorſchriften der Väter über die Altersreife bei der Aufnahme ins Kloſter und die etwaige Auflöſung des Gelübdes zuſammengeſtellt, als ob Heloiſe oder ihre Nachfolgerinnen auch ſpäter noch dieſer Frage ein beſonderes Intereſſe zugewendet hätten. Die ideale und gemüthliche Seite des Kloſterlebens tritt in dieſer jüngeren Regel mehr zurück als in Abälards idealiſirender Auffaſſung. Vielmehr zeigt die Vorſchrift, unnöthige Thüren zu vermauern, den Prieſtern den Eintritt in die Wohnräume zu verſagen, nicht nur ſchuldige Schweſtern, ſondern auch fahrläſſige Brüder vor dem Capitel auszuſchelten, ſchwerere Sünderinnen auch körperlich zu züchtigen, daß Heloiſen bittere Erfahrungen nicht erſpart geblieben ſind.

In dem gleichen Briefe, in dem Heloiſe ihren Meiſter um die Ausarbeitung einer Geſchichte des Kloſterweſens und einer neuen Regel gebeten hatte, war Abälard von den Nonnen auch um eine verbeſſerte Ausgabe ihrer Hymnen und Sequenzen angegangen worden, damit ſie nicht dieſelben Geſänge zweimal ſingen müßten, wenn für die acht Zeiten des Tags oder die ſechundfünfzig Gottesdienſte der Woche das Hymnarium nicht ausreichte.[141] Zur Begründung dieſes Anliegens ſetzte ihm Heloiſe bei einem ſeiner Beſuche noch näher auseinander,[142] daß bei den kirchlichen Hymnen die Ungleichheit der Silben oft ſo groß ſei, daß der Text ſich keiner Melodie anfüge. Für viele Feſte wollten ſich überhaupt keine paſſen-

den Hymnen finden lassen, so für den Tag der unschuldigen Kindlein, der vier Evangelisten oder solcher Heiligen, die weder Märtyrer noch Jungfrauen waren. Folgten sie dem Buche, so würden sie, weil ihre Zeiten mit den dort vorausgesetzten nicht stimmten, zuweilen bei hellem Tage singen müssen: Media nocte und Nox atra, und dafür in der Nacht: Aurora seu lucifero und vor dem Niederlegen: Nam lectulo consurgimus. Zumal in den kleineren Dorfkirchen, wo der Gottesdienst nur an Tagesstunden gehalten werden könne, mache sich dieser Widerspruch fühlbar. Andere Hymnen scheinen ihr wegen ihres individuellen Inhalts zum regulären Gebrauch ungeeignet. Wer in Werktagsstimmung ist, kann nicht ohne Unwahrheit singen:

Preces gementes fundimus
Dimitte, quod peccavimus.
(„Wir seufzen laut nach Deiner Huld,
erlaß' uns unf're Sündenschuld.")

oder

Nostros pius cum canticis
Fletus benigne suscipe.
(„Ach unser Weinen beim Gesang,
nimm gnädig es oh Vater an.")

„Auch möge deine Weisheit entscheiden," sagte sie, „ob wir es wagen dürfen, jedes Jahr ohne Scheu zu singen: „Martinus den Aposteln gleich," oder ob es recht ist, einige Gläubige der Wunder wegen so maßlos zu verherrlichen, daß wir sagen: „Oh du des Mannes heilig Grab, das manchem Leib Erlösung gab." Heloisens unerbittlicher Wahrheitssinn erkennt sich auch aus diesen Bedenken und sie, die von Abälards Liedern vordem so oft gefeiert worden war, verlangte nun von ihm, er möge seine poetische Ader, in der seitdem so veränderten Lage, nunmehr zum Nutzen ihres Gottesdienstes fließen lassen.

In der That begab er sich aufs neue an das Dichten und lieferte der Freundin 93 geistliche Lieder, die nach seiner Anweisung ausgetheilt, dem von Heloisen bezeichneten Mißstande abhelfen würden. Es war bestellte Arbeit, und so ist der Werth seiner Hymnen und Sequenzen[143] von niemanden hoch angeschlagen worden. Der Wohllaut der mittelalterlichen Reimpoesie fehlt ihnen und sie lehnen sich überall an ältere Vorbilder an. Er scheint das Hymnenbuch, das Heloisen nicht genügte, zu Grund gelegt zu haben, seine eigene Arbeit besteht vielfach nur darin, daß er ältere Prosazeilen rhythmisch stellte und mit einigen Assonanzen versah. Doch thut er sich etwas darauf zu gut, daß er nicht nur für das ganze Kirchenjahr und alle Feste die nöthigen Lieder, „die die Griechen Hymnen, die Hebräer Tillim (Tehillim) nennen," darreiche, sondern auch in Betreff des Inhalts wohl überlegt habe, welche Gedanken für die nächtlichen Gottesdienste, welche für die Tagesstunden sich eignen. Die für den Tag bestimmten Lieder sollen nach ein und derselben Melodie gesungen werden und die für die Nacht bestimmten nach einer andern. Aber seine Poesie läßt uns kalt. Was er bietet, ist rhythmische Prosa, in der man den frischen Ton seines Schülers Hilarius vermißt, nach dessen parodistischem Liede man sich Abälards frühere Verse vorstellt. Es war auch für den Rüstigsten eine gewaltige Aufgabe, ein ganzes Gesangbuch herzustellen, und er selbst sucht sein Verdienst in der Menge, nicht in der Schönheit seiner Lieder.[144] Eigenes religiöses Leben und individuelle Stimmung kommt in seinen Hymnen kaum ausnahmsweise zum Ausdruck. Einem bestehenden Bedürfniß muß indessen seine Sammlung entgegengekommen sein, denn sie wurde auch anderwärts gebraucht, sogar in deutschen Klöstern, wie unser Brüsseler Codex beweist, der am obern Rande einen niederdeutschen Vers durchblicken läßt.[145]

Einen beträchtlich höheren Werth als dieſes Hymnarium für das Paraklet hat die berühmte Sequenz für Mariä Verkündigung, die die Tradition Abälard beilegt:

Mittit ad virginem
Non quemvis angelum
Sed fortitudinem
Suam, archangelum,
Amator hominis.

Deutſche Ueberſetzungen, wie die uralte: „Des Menſchen Liebhaber fand zu der Maide her“,[146] oder die der böhmiſchen Brüder: „Als der gutige Gott“, ſind auch Luther bekannt geweſen und Luther ſagt in den Tiſchreden von dieſer Sequenz, ſie ſei nicht ſo grob, ſondern wohl gerathen und ſchön. Daß ſie aber von Abälard herrühre, behauptet nur eine franzöſiſche Ueberlieferung, die ſich nicht über das ſechszehnte Jahrhundert hinauf verfolgen läßt;[147] Abälards Anſpruch auf die Verfaſſerſchaft iſt mithin nicht erwieſen und nicht anders ſteht es mit dem von Durand und Martene aus einem Manuſcript des Kloſters Bec veröffentlichten Hymnus auf die Dreieinigkeit, für deſſen Abfaſſung durch Abälard ſich allenfalls geltend machen läßt, daß er Abälards Lieblingsdogma in ziemlich ſchulmäßigen philoſophiſchen Wendungen verherrlicht:

A et Ω Deus,
Heli, Heli, deus meus.
Cujus virtus totum posse,
Cujus sensus totum nosse,
Cujus esse summum bonum,
Cujus opus quidquid bonum[148] etc.

An Abälards Trinitätslehre von Macht, Weisheit und Liebe klingt dieſer Eingang von ferne an.

Andere bibliſche Poeſieen, die man Abälard zuſchreibt, haben keinen höheren Werth. Planctus varii, die Karl

Greith nach einer vaticaniſchen Handſchrift publicirte, ſollen nach des Herausgebers Meinung Abälards und Heloiſens Schickſale beſingen. Er ſelbſt wäre der überwältigte Simſon, der in die Klage ausbricht:

Oh semper fortium
Ruinam maximam,
Et in exitium
Creatam feminam.[149]

Er hätte dann nur in Verſe geſetzt, was ihm Heloiſe in ihrem zweiten Briefe ſelbſt geſchrieben hatte.[150] Heloiſe aber klagte als Dina: „Wehe mir Armen! Aber die Macht der Liebe iſt die Heiligung der Schuld. Das jugendliche Alter, leichtſinnig und noch nicht zum Prüfen reif, hätte wohl dürfen von den Reiferen eine geringere Züchtigung erwarten.“ Sind die Lieder von Abälard, ſo iſt dieſe Deutung wohl möglich, aber ein eigentlich individuelles Gepräge haben auch ſie nicht. Man kann höchſtens ſagen, daß ſie die bekannte melancholiſche Lebensſtimmung des Verfaſſers in unplaſtiſchen, zerfloſſenen bibliſchen Reminiscenzen ausſprechen.

Unmittelbar an die Sendung der Lieder ſchloß ſich die Ausgabe ſeiner Predigten an. „Nachdem ich neulich“, heißt es in der Widmung an Heloiſe, „das Buch der Hymnen und Sequenzen auf Deine Bitten vollendet, in Chriſto verehrte und geliebte Schweſter Heloiſe, ſo habe ich gegen meine Gewohnheit ſchnell gearbeitet, um Dir auf Dein Begehren auch einige Predigten aufzuſchreiben für Dich und Deine geiſtigen Töchter, die in unſerem Bethaus vereinigt ſind.“ So kam die Sammlung von vierunddreißig Predigten zu Stande, die uns ein Urtheil darüber erlaubt, was Abälard nach dieſer Seite leiſtete. Perſönliche Beziehungen bieten ſie, einige Ausfälle auf Gegner abgerechnet, kaum dar, und wer von dem berühmten Philoſophen und erfahrenen Weltmanne tief-

sinnige Speculationen oder weitausgreifende Weltbetrachtungen erwartet, wird sich enttäuscht fühlen. Er selbst beschreibt seine Predigtweise ganz richtig, wenn er in der Einleitung sagt: „Mehr dem Lesen als dem Predigen ergeben, bleibe ich auf der Ebene der Auseinandersetzung und erhebe mich nicht zum Kunstwerk der Beredtsamkeit; ich suche den Sinn des Buchstabens, nicht den Schmuck der Rhetorik.“ Für die Einfältigen will er reden, denen die kunstlose Form lieber ist als aller Brast und Bombast der geschulten Prachtrede. Diesem Programm ist er treu geblieben, doch ist es mehr die Sprache des Collegheftes als die schlichter Volksthümlichkeit, die ihm zu Gebot steht. Ueber das ganze Kirchenjahr reicht der Cyclus seiner Reden. Unbefleckte Empfängniß, Geburt, Beschneidung, Taufe, Leiden, Tod und Himmelfahrt Christi und anderseits Verherrlichung Marias und der Heiligen, des Johannes Zebedäi, des Petrus und Paulus, des Täufers, der Märtyrer, der heiligen Susanna, des heiligen Stephanus, sind die Themata, die er behandelt. Als Abt hat er meist an den Festtagen gepredigt. Sieben dieser Predigten sind im Paraklet selbst gehalten worden, da sie sich an Nonnen richten (13, 18, 19, 25, 29, 31, 32). Die Rede auf den Papst und Märtyrer Marcellinus ist in das Kloster dieses Heiligen zu Rouen zu verlegen und sie beweist, daß Abälard der Legende nicht überall so dreist gegenübertrat wie zu S. Denis. Auch bei einer Kirchweihe hat er einmal gesprochen, was auf die Werthschätzung hinweist, deren er in der Diöcese sich erfreute. Verhältnißmäßig frei von den allegorischen Spielereien der damaligen Beredtsamkeit, zeichnen sich Abälards Predigten durch verständige Auslegung des Schriftworts und eindringliche Darstellung der Situationen aus, die sich z. B. in der Rede über Susanna zu wahrhaft dramatischer Lebendigkei steigert und den leidenschaftlichen Redner vom Berge der hei-

ligen Genovefa wieder erkennen läßt. Im Ganzen herrſcht der ruhige Lehrton vor, wo er aber ausnahmsweiſe einmal auf die Schäden des Kirchen- und Kloſterweſens ſeiner Zeit zu reden kommt, wie am ausführlichſten in der Rede auf Johannes den Täufer, da entwickelt er doch auch gelegentlich ein Pathos, eine Satire, einen Reichthum an ſchneidenden Wendungen, die zeigen, daß er großer redneriſcher Wirkungen fähig war und die auch heute noch ihres Eindrucks nicht verfehlen. An ſolchen Stücken erräth man, wie der Gegner des Mönchthums, Arnold von Brescia, an dem Lichte des eifrigen Abts ſeine Brandfackel entzünden konnte. Im Uebrigen iſt nach dieſen Predigten, die mit Vorliebe die Geſchichte Jeſu, ſeiner Apoſtel und Märtyrer den Hörern vergegenwärtigen, kein Zweifel, daß Abälard an dieſe Geſchichte ohne alle rationaliſtiſchen Anwandlungen geglaubt hat. Auch die Himmelfahrt Chriſti beſchreibt er als einen localen Vorgang, obwohl er in dem Dialog den localen Himmel als eine populäre Vorſtellung bezeichnete, die für den Philoſophen nur ein Sinnbild iſt. Entweder alſo findet er nicht für angemeſſen, ſeine Umdeutung des populären Glaubens auf die Kanzel zu bringen, oder er hat ſie ſelbſt aufgegeben und iſt mit der Zeit poſitiver geworden. Von dem ungläubigen Herodes, als welchen S. Bernhard den Stifter des Paraklet ausſchrie, iſt jedenfalls in dieſen Predigten nichts zu entdecken.

Der geiſtige Verkehr mit dem Paraklet ſpann ſich indeſſen weniger durch dieſe erbaulichen Tractate als an den wiſſenſchaftlichen Problemen fort, die Heloiſens Geiſt vor allem beſchäftigten, und es ſtellt ſich dabei heraus, daß Heloiſe weit rationaliſtiſcher angelegt war als ihr Freund und von deſſen eigener kritiſcher Methode einen viel reſoluteren Gebrauch machte als ihr Meiſter es wagen durfte. In ſeiner

Regel für die Schweſtern des Paraklet hatte Abälard das Schriftſtudium als wichtigſte Aufgabe des Kloſterlebens bezeichnet. Sei es nun, daß Heloiſe es zweckmäßig fand, daß „der geliebte Propoſitus“ den Eifer ihrer Töchter ſporne, ohne doch zu verrathen, daß ſie ſein Mahnſchreiben veranlaßt habe, ſei es, daß er ſelbſt eine nähere Inſtruction für nützlich hielt, jedenfalls hatte eine, uns erhaltene, epistola ad virgines Paraclitenses de studio litterarum den Zweck, zu jener allgemeinen Vorſchrift der Regel nun noch genauere Anweiſungen hinzuzufügen. Wie in Betreff der Studien von den Elementen an zu bauen war, zeigt Abälards Hinweiſung auf Hieronymus, der die Mutter der heiligen Paula ermahnt, ihrer Tochter das Leſen ſpielend beizubringen, indem ſie das Kind mit buxernen oder elfenbeinernen Buchſtaben Worte zuſammenſetzen laſſe und ihm dabei gleich die Namen der Patriarchen, Apoſtel u. ſ. w. einpräge. Nicht minder erinnert er daran, wie methodiſch der Lehrer Alexanders ſeinem Zögling ſeine falſche Ausſprache abgewöhnte und ihn den Gebrauch des Lateiniſchen lehrte. So hat Hieronymus auch einen Lehrplan der bibliſchen Studien entworfen, nach dem das Kind mit dem Pſalter und den Sprüchen beginnen ſoll. Nach dieſen folgen dann der Prediger und Hiob. Das Hauptſtudium hat ſich aber auf Evangelium, Apoſtelgeſchichte und Briefe zu concentriren, wozu ſchließlich die übrigen altteſtamentlichen Bücher kommen. Das Hohelied bleibe für die Reifen aufgehoben, die den myſtiſchen Sinn zu verſtehen im Stande ſind. Unter den Vätern gehn Cyprians Briefe voran. Daneben ſind Athanaſius und Hilarius empfohlen. Nimmt jemand daran Anſtoß, daß Abälard ſich Frauen zu Schülerinnen ſucht, ſo kann der Abt von S. Gildas wiederum nur mit Hieronymus antworten: „Wenn die Männer ſich um die Schrift kümmerten, ſo würde ich nicht mit Frauen reden.

Wenn Barak in die Schlacht hätte kommen wollen, so hätte Deborah nicht über die Feinde triumphirt." Wie segensreich aber ein solcher wissenschaftlicher Verkehr mit den Frauen ist, wird wiederum mit zahlreichen Erzählungen des Hieronymus aus seiner eigenen Praxis erwiesen, und mit dem Beispiel dessen, was jene Frauen nach dem Zeugnisse ihres Lehrers erreichten, macht Abälard den Nonnen Muth, auf dem steilen Wege zuzuschreiten. Dazu war am Kreuze die Inschrift hebräisch, griechisch und lateinisch, damit die Gläubigen sich diese drei Sprachen aneignen. Wenn ferner geschrieben steht: „Auf zweier oder dreier Zeugen Mund steht das ganze Wort" (Mth. 18, 16), so heißt das nach tieferem Sinne: lateinisch, griechisch und hebräisch hat Gott sein Wort uns bezeugt. Die Schwestern des Paraklet brauchen aber, um diese Zeugnisse verstehen zu lernen, nicht wie Hieronymus in ferne Länder zu reisen und großes Lehrgeld aufzuwenden, da ja ihre Mutter Heloise diese drei Sprachen versteht. „Schon längst ist bei den Männern diese Kenntniß des Wortes in der Urschrift geschwunden; was wir in der Männerwelt verloren, das mögen uns die Frauen zurückbringen!" Das Schreiben, das für Abälards Auffassung des überlieferten Textes auch sonst lehrreich ist, scheint den Eifer der Nonnen in der That entflammt zu haben. Heloise wenigstens fand eine Ablenkung von ihrem Kummer, indem sie sich mit Leidenschaft in diese Studien warf. Sie selbst bezieht sich in ihrer Antwort auf jene Marcella, von der Hieronymus erzähle, daß ihr Herz brannte, „unter dem Paukenschalle der heiligen Schrift über das rothe Meer dieser Welt zu setzen." Aber auch in anderer Beziehung gleicht Heloise dieser Marcella, von der Hieronymus rühmt: „Sie hielt nicht gleich den Pythagoräern alles für richtig, was der Meister sagte, noch vermochte die Autorität etwas bei ihr ohne das Urtheil der Vernunft, sondern

Regel für die Schwestern des Paraklet hatte Abälard das Schriftstudium als wichtigste Aufgabe des Klosterlebens bezeichnet. Sei es nun, daß Heloise es zweckmäßig fand, daß „der geliebte Propositus“ den Eifer ihrer Töchter sporne, ohne doch zu verrathen, daß sie sein Mahnschreiben veranlaßt habe, sei es, daß er selbst eine nähere Instruction für nützlich hielt, jedenfalls hatte eine, uns erhaltene, epistola ad virgines Paraclitenses de studio litterarum den Zweck, zu jener allgemeinen Vorschrift der Regel nun noch genauere Anweisungen hinzuzufügen. Wie in Betreff der Studien von den Elementen an zu bauen war, zeigt Abälards Hinweisung auf Hieronymus, der die Mutter der heiligen Paula ermahnt, ihrer Tochter das Lesen spielend beizubringen, indem sie das Kind mit buxernen oder elfenbeinernen Buchstaben Worte zusammensetzen lasse und ihm dabei gleich die Namen der Patriarchen, Apostel u. s. w. einpräge. Nicht minder erinnert er daran, wie methodisch der Lehrer Alexanders seinem Zögling seine falsche Aussprache abgewöhnte und ihn den Gebrauch des Lateinischen lehrte. So hat Hieronymus auch einen Lehrplan der biblischen Studien entworfen, nach dem das Kind mit dem Psalter und den Sprüchen beginnen soll. Nach diesen folgen dann der Prediger und Hiob. Das Hauptstudium hat sich aber auf Evangelium, Apostelgeschichte und Briefe zu concentriren, wozu schließlich die übrigen alttestamentlichen Bücher kommen. Das Hohelied bleibe für die Reifen aufgehoben, die den mystischen Sinn zu verstehen im Stande sind. Unter den Vätern gehn Cyprians Briefe voran. Daneben sind Athanasius und Hilarius empfohlen. Nimmt jemand daran Anstoß, daß Abälard sich Frauen zu Schülerinnen sucht, so kann der Abt von S. Gildas wiederum nur mit Hieronymus antworten: „Wenn die Männer sich um die Schrift kümmerten, so würde ich nicht mit Frauen reden.

Wenn Barak in die Schlacht hätte kommen wollen, ſo hätte Deborah nicht über die Feinde triumphirt.“ Wie ſegensreich aber ein ſolcher wiſſenſchaftlicher Verkehr mit den Frauen iſt, wird wiederum mit zahlreichen Erzählungen des Hieronymus aus ſeiner eigenen Praxis erwieſen, und mit dem Beiſpiel deſſen, was jene Frauen nach dem Zeugniſſe ihres Lehrers erreichten, macht Abälard den Nonnen Muth, auf dem ſteilen Wege zuzuſchreiten. Dazu war am Kreuze die Inſchrift hebräiſch, griechiſch und lateiniſch, damit die Gläubigen ſich dieſe drei Sprachen aneignen. Wenn ferner geſchrieben ſteht: „Auf zweier oder dreier Zeugen Mund ſteht das ganze Wort“ (Mth. 18, 16), ſo heißt das nach tieferem Sinne: lateiniſch, griechiſch und hebräiſch hat Gott ſein Wort uns bezeugt. Die Schweſtern des Paraklet brauchen aber, um dieſe Zeugniſſe verſtehen zu lernen, nicht wie Hieronymus in ferne Länder zu reiſen und großes Lehrgeld aufzuwenden, da ja ihre Mutter Heloiſe dieſe drei Sprachen verſteht. „Schon längſt iſt bei den Männern dieſe Kenntniß des Wortes in der Urſchrift geſchwunden; was wir in der Männerwelt verloren, das mögen uns die Frauen zurückbringen!“ Das Schreiben, das für Abälards Auffaſſung des überlieferten Textes auch ſonſt lehrreich iſt, ſcheint den Eifer der Nonnen in der That entflammt zu haben. Heloiſe wenigſtens fand eine Ablenkung von ihrem Kummer, indem ſie ſich mit Leidenſchaft in dieſe Studien warf. Sie ſelbſt bezieht ſich in ihrer Antwort auf jene Marcella, von der Hieronymus erzähle, daß ihr Herz brannte, „unter dem Paukenſchalle der heiligen Schrift über das rothe Meer dieſer Welt zu ſetzen.“ Aber auch in anderer Beziehung gleicht Heloiſe dieſer Marcella, von der Hieronymus rühmt: „Sie hielt nicht gleich den Pythagoräern alles für richtig, was der Meiſter ſagte, noch vermochte die Autorität etwas bei ihr ohne das Urtheil der Vernunft, ſondern

sie prüfte Alles, erwog Alles in scharfsinnigem Geiste, so daß ich fühlte, hier nicht sowohl eine Schülerin als eine Richterin zu haben." Genau das war auch Heloisens Fall. Ihr scharfer Verstand hatte bei dem Lesen der Schrift mancherlei Anstöße gefunden — und sie war keineswegs in der Stimmung, die Schrift bloß zur Erbauung und Besserung zur Hand zu nehmen. Wohl las sie bei Hieronymus, daß durch die grünen Wiesen und bunten Blüthen der Schrift wir zu dem den Weg finden sollen, der von sich sage: „Ich bin die Blume des Feldes und die Lilie des Thales," wohl weiß sie auch, daß der geliebte Lehrer die Schrift einen Spiegel nannte, vor dem die Seele sich für den Bräutigam schmücke und ihre Flecken erkenne. Aber er hat auch hinzugefügt, daß die heilige Schrift, wenn man sie lese, ohne sie zu verstehen, wie ein Spiegel vor blinden Augen sei, und eben diese Erfahrungen hat sie mit ihren Töchtern gemacht. Indem sie tiefer eindringen wollten in die Schrift, wurden sie durch viele Fragen verwirrt und eben dadurch lässiger im Lesen. „Was wir von den heiligen Sprüchen weniger verstehen, können wir auch nur weniger lieben, weil wir fühlen, daß wir eine fruchtlose Arbeit thun." So möge er denn sich ihrer annehmen. Er hat sie bei diesem Oratorium vereinigt, er hat sie in dieses Schriftstudium und seine Nöthe gestürzt, so möge er auch ihre Zweifel lösen. Die Schülerinnen haben dem Lehrer, die Töchter haben dem Vater die Fragen, die sie sich nicht zu beantworten vermögen, aufgezeichnet, damit er sie beantworte, da sie ja auf seine Ermahnung, ja auf seinen Befehl diese Studien begonnen haben. Darum bitten sie flehentlich und flehen sie bittentlich, er möge sie der Antwort nicht zu gering achten. So legte Heloise ihrem Lehrer eines Tages nicht weniger als zweiundvierzig Fragen vor,[151] die sich auf Anstöße und Bedenken bezogen, die den Schwestern

bei dem empfohlenen Studium der Schrift gekommen waren. Nach dem offenen Geſtändniß der Freundin, wie es innerlich mit ihr ſtehe, macht es freilich nur einen trüben Eindruck, zu ſehen, wie die unglückliche Frau in einer wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung mit der Schrift ihren Kummer zu vergeſſen ſucht. Daß ſie ſich über ſchwierige Schriftſtellen Erläuterungen erbittet, könnte noch der Erbauung ihrer Schweſtern zugut kommen, aber zum großen Theil ſind es kritiſche Bedenklichkeiten, mit denen ſie ſich und ihren Nonnen den Zweck der Bibelſtunden vereitelt. Die Schweſtern haben ſich herausgerechnet, daß, wenn Jeſus am Charfreitag ſtarb und in der Oſternacht auferſtand, er keineswegs gleich Jona drei Tage und drei Nächte in der Unterwelt weilte, ſo daß Abälard das Wort Mth. 12, 40 damit rechtfertigen muß, daß nur im Allgemeinen der Zeitraum von drei Tagen gemeint ſei, rechne man aber die Stunden hinzu, in denen Jeſus den Herzen der entmuthigten Jünger entſchwunden war, ſo kommen auch die drei Nächte voll heraus. Die Widerſprüche der Auferſtehungsberichte ſind Heloiſen gleichfalls ein Problem. Warum redet Jeſus nur von einem Kelche des neuen Bundes und nicht von dem Brote des neuen Bundes, als ob das Blut wichtiger wäre als der Leib? Dem Urtheile Jeſu über die Ehebrecherin ſtellt Heloiſe den Einwand entgegen, daß kein Schelm mehr gerichtet werden könne, wenn nur der ſtrafen dürfte, der ſelbſt ohne Schuld iſt, denn ohne Schuld ſeien nicht einmal die eintägigen Kinder. Recht mühſelig ſetzt dem gegenüber Abälard auseinander, die Rache ſei des Herrn, das aber treffe nur zu, wenn Gott durch uns ſeine Rache vollzieht, nicht wenn wir eigener Laune folgen. Um alſo Gottes Geſetz zu handhaben, dürfen wir auch das Schwert gebrauchen, im andern Falle handeln wir aus Bosheit und ſind nicht Gottes Diener, ſondern Mörder. „Wie ſollen wir das ver-

ſtehen," frägt Heloiſe weiter, „daß wer das ganze Geſetz hält, aber gegen ein einziges Gebot ſündigt, doch des Bruchs des ganzen Geſetzes ſchuldig genannt wird?" Abälard erwidert, die Sünde iſt nicht die einzelne Handlung, ſondern die Geſinnung. Wer alſo in einem Fall Verachtung des göttlichen Geſetzes zeigt, hat ſich damit an dem ganzen Geſetze vergangen. Heloiſe fragt, warum berührte Chriſtus einen Ausſätzigen, was doch durch das Geſetz verboten war, Abälard antwortet: weil die Liebe über die Satzung erhaben iſt. Heloiſe fragt: warum iſt die Sünde gegen den heiligen Geiſt unverzeihlicher als die gegen Vater und Sohn, eine Frage, die im Paraklet nahe genug lag. Abälard beantwortet darum die Frage auch beſonders ausführlich, indem er die Sünde gegen den Geiſt darin findet, daß Jemand gegen ſein eigenes beſſeres Bewußtſein aus böſer Abſicht lügend die göttliche Güte verläugne. „Es iſt doch", heißt ein weiterer Einwurf, „löblicher, der Sünde zu widerſtehen, als ſie nachmals zu bereuen, warum freut man ſich im Himmel nicht über die neunundneunzig, die widerſtanden haben, mehr als über den Einen, der hinterher Buße thut?" Ein Einwurf, den Abälard damit widerlegt, daß er meint, „Himmelreich" ſtehe hier im Sinne von Kirche, deren Glieder ſich nicht über ihre eigene Tugend, ſondern über die Bekehrung des Sünders freuen ſollen. So hat ſie noch Dutzende von Fragen zu ſtellen, die wir nicht alle beantworten können und die auch Abälard nicht alle befriedigend beantwortet hat. Wie kann der Herr zu einem Erwählten ſprechen, was ſieheſt Du ſcheel, daß ich ſo gütig bin? Ein Erwählter konnte jene neidiſche Regung gar nicht empfinden, die Mth. 20 vorausſetzt. Warum ſagt Jeſus Mth. 5, 17, er ſei nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen, da er es doch aufgelöſt hat? Müſſen wir nicht für den kommenden Morgen ſorgen, wenn wir keinen Thurm bauen ſollen, ohne die Koſten

zu überschlagen, oder wenn wir, wie Paulus, aufgerieben werden von der Sorge für die Gemeinden? Wie wir die Andern richten, wird Gott uns richten. Also ungerecht? Wir sollen den Menschen thun, was wir von ihnen wünschen, zuweilen aber haben wir sehr sündige Wünsche. Jesus verwundert sich, aber kann der Logos sich wundern? Similem miranti se fecit, erwidert Abälard, er stellt sich nur so. Verunreinigt wirklich nichts, was zum Munde eingeht? Auch die gestohlene Frucht nicht, die die Diebe essen? Wenn Sidon und Tyrus Buße gethan hätten bei den Wundern von Chorazin und Bethsaida, warum hat dann Jesus nicht lieber dort gepredigt? Warum verfluchte er Mr. 11, 13 den Feigenbaum, weil er keine Frucht trug, wenn es, wie der Evangelist sagt, gar nicht die Zeit der Feigen war? Warum wird Mr. 1, 2 eine Stelle des Maleachi Jesaja beigelegt? Wie kann Mth. 26, 31 auf Jesum bezogen werden, was Sach. 13, 3 von den schlechten Hirten geweissagt wird? Warum verläugnet bei Markus Petrus den Herrn dreimal bis zum zweiten Hahnenschrei, bei den andern bis zum ersten? Warum sind nur die Vierfüßler und Vögel, nicht auch die Schlangen und Fische Adam im Paradiese vorgeführt worden? Wie kann Moses im Deuteronomium seinen eigenen Tod erzählen? Solche und ähnliche Fragen haben die Schwestern des Paraklet sich ausgeheckt und nun klagen sie, daß sie durch viele Fragen verwirrt, lässiger im Lesen geworden seien. Was sie nicht verstehen, können sie auch nicht lieben, denn sie fühlen, daß bei dem allem für sie nichts herauskomme (dum infructuosum laborem sentimus). Aehnliche Fragen haben die Töchter Karl des Großen an Alcuin, den Vorstand der Hofschule, auch gerichtet, aber es ist der Ton, der die Musik macht. Die ganze Art der Fragestellung zeigt, mit welch verbitterter Stimmung Heloise sich an das von Abälard ihr

auferlegte Studium gemacht hat, ja in manchem Einwurf verräth sich ein trotziger Widerspruchsgeist, wenn nicht gar ein leiser Hohn auf die Verheißung. Erinnern wir uns, zu welcher Gemüthsverfassung sich Heloise in ihrer Beichte an Abälard bekannt hat, so werden wir in ihren barsch vorgetragenen Zweifeln doch etwas mehr sehen müssen, als nur den Beweis eines grübelnden Scharfsinns. Ihre zerrissene Gemüthsstimmung spricht auch aus diesen Fragen; das Klosterleben ist ihr zuwider und der Schriftinhalt problematisch. Mag Abälard mit seiner Methode ihre Zweifel selbst herausgefordert haben, in seiner Antwort stellt er sich ganz auf den Standpunkt des Beichtigers, der solche Bedenken vor allem zu beschwichtigen hat. In dem Prolog zu seinem sic et non führte er einst die Widersprüche und unrichtigen Citate in der Schrift als Beweis dafür an, daß nicht alles Prophetie sei, was ein Prophet schreibe, hier hütet er sich wohl, solche freie Meinungen durchblicken zu lassen. Es sind die gewöhnlichen Auskünfte der Harmonistik, mit denen er Heloisen zur Ruhe verweist und die durchschnittlich nicht besser sind als die, die wir bereits citirten. Heloisen werden sie schwerlich imponirt haben, aber der heilige Bernhard selbst hätte sich nicht correcter aussprechen können als er.

Wie sie die Schrift sich auslegen sollen, konnten die Schwestern auch aus den Predigten erkennen, die er ihnen übersendet hat, doch ist er noch von einer anderen Seite her ihrer Wißbegierde zu Hülfe gekommen. Drei Stücke pflegte er als die schwierigsten der ganzen heiligen Schrift zu bezeichnen, den Schöpfungsbericht, das Gesicht des Ezechiel und das Hohe Lied. Um so mehr begehrten die Frauen des Paraklet, in diese großen Mysterien eingeführt zu werden und so schrieb er gleichfalls für Heloise seine Auslegung des Sechstagewerks, die die Erzählung Genesis 1, 1 bis 2, 17 um-

faßt. Seine Exegeſe hält ſich zunächſt auch hier an den Wortſinn, doch geht er nach dem Geſchmack der Zeit dann auch auf den moraliſchen und allegoriſchen Sinn ein, ſo daß es ihm möglich wird, aus dem Eingang zur Schöpfungsgeſchichte die ganze Trinitätslehre zu entwickeln.[152] Nach der „Moralitas“ vermag er in dem Menſchen den Mikrokosmos des großen Kosmos zu erkennen, den Gott geſchaffen, nach der „Allegoria“ aber enthalten dieſe ſechs Tage auch noch eine Weisſagung auf die Perioden, die die Menſchheit zu durchlaufen hat bis der große Sabbath kommt. Einen Schluß beſitzt das Buch nicht, ſei es, daß Abälard es nicht vollendete, ſei es, daß der Reſt verloren ging. Dieſe Einführung der Frauen in die tiefſten Geheimniſſe der myſtiſchen Schriftauslegung fand aber den Beifall der Geiſtlichkeit nicht und in den Conventikeln der Ciſtercienſer, in denen man ſich um alles kümmerte, war der gelehrte Verkehr des Abts von S. Gildas mit der Aebtiſſin des Paraklet ſofort wieder Gegenſtand argwöhniſcher Belauerung. Bernhard ſelbſt ſpottet bitter über den Abt ohne Disciplin, der mit Knaben disputirt und mit Weibern verhandelt und heimliche Waſſer und verborgene Brote zu ſpenden hat. Doch ließ man es bei ſolchen hämiſchen Bemerkungen bewenden, ſo lang Abälard ſelbſt nicht öffentlich hervortrat, und im Ganzen dürften gerade die Jahre, in denen er, des Aergers über ſeine Mönche entheben, irgendwo in der Bretagne ſeiner literariſchen Muße lebte, den beſſeren Zeiten ſeines Lebens zuzuzählen ſein. In dieſe Periode fällt wohl auch ſein Lehrgedicht an den Sohn Aſtralabius, der zuerſt bei Abälards Schweſter in der Bretagne erzogen, nachmals einem Kloſter anvertraut worden war. Dieſes didaktiſche Stück, poetiſch ſeine beſte Leiſtung, iſt auch biographiſch wichtig, indem es zeigt, daß ein Verkehr zwiſchen Vater und Sohn ſtattfand und zwar ein inniger,

wenn es mehr ist als eine poetische Floskel, daß er Astralabius seines Lebens Süßigkeit nennt. Heloisens Sohn, nunmehr siebzehn bis achtzehn Jahre alt, ist nach diesem Gedichte aus einem fleißigen Schüler bereits ein eifriger Lehrer geworden, und der Vater begleitet mit seinen Segenswünschen seinen Eintritt in die gelehrte Thätigkeit. Noch heute könnte man jedem Anfänger die Mahnungen zurufen, die der alte Lehrer seinem Sohne für seine Laufbahn mit auf den Weg gibt, eifriger zu sein im Lernen als im Lehren, an unergiebige Stoffe die Zeit nicht zu verschwenden, nicht durch verfrühte Production sich zu schaden, keinem Meister sich blindlings zu verkaufen und sich von keinem patronisiren zu lassen, die Schönredner zu meiden und keiner Philosophie zu trauen, die sich selbst widerspricht. Nur was er selbst übt, möge er lehren, wenn nicht innerer Zwiespalt ihn zerrütten soll. Sein Studium sei die Schrift, und was er sonst liest, sei alles auf diese bezogen. Uns selbst zu zügeln ist uns dann am nöthigsten, wenn es uns gut geht; verliert der Mensch den Maßstab für Laster und Tugend, so verliert er sich selbst. Alle besseren und milderen Seiten von Abälards Wesen kommen in diesem poetischen Zwiegespräche mit dem Sohne über die richtige Stellung zu Gott und zu den Menschen zum Ausdruck, das mit der Bitte um des Sohnes Liebe schließt, denn wer für den Vater bös ist, ist für niemanden gut. Daß auch Heloise mit ihrem Kinde im Verkehr blieb, beweist ein Brief, in welchem sie unmittelbar nach Abälards Beisetzung im Paraklet die Fürsprache des mächtigen Abts von Cluny, Peters des Ehrwürdigen, in Anspruch nimmt, um dem Sohne eine Pfründe zu verschaffen.[153] Der einflußreiche Prälat sagt ihr auch freundlich seine Verwendung zu, doch kennen wir den Erfolg nicht. Im Jahre 1150 findet sich unter den Chorherrn von Nantes, unter denen Abälard einen Bruder hatte, ein Astra-

labius; ein Abt Aſtralabius ſtirbt 1162 im Ciſtercienſerkloſter Alta Ripa (Hauterive im Kanton Freiburg), doch iſt nicht wahrſcheinlich, daß Abälards Sohn gerade im Orden des heiligen Bernhard ſein Fortkommen gefunden habe,[154] und ſo wird unſer Aſtralabius wohl der von Nantes ſein, der demnach in ſeiner Heimath, in dem Collegium des Oheims, eine Verſorgung fand.

Sechstes Kapitel.

Wiederum Lehrer und wiederum Irrlehrer.

1136—1141.

> Petrus enim Abaelardus iterum nova docet, nova scribit, et libri ejus transeunt maria, transiliunt Alpes, et novae ejus sententiae de fide et nova dogmata per provincias et regna deferuntur, celebriter praedicantur et libere defenduntur: in tantum, ut in curia Romana dicantur habere auctoritatem.
>
> Epp. S. Bern. 326.

Der Abſchnitt im Leben Abälards, der zwiſchen der Flucht aus S. Gildas und dem Wiederauftreten des berühmten Lehrers in Paris liegt, iſt in ſo fern hell und bekannt, als wir aus den Briefen und Schriften für Heloiſe genau über ſeine Stimmung, den Inhalt ſeiner wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung und ſeine damaligen theologiſchen Tendenzen Beſcheid wiſſen; in Betreff der äußeren Verhältniſſe dagegen fehlen uns alle Nachrichten. Der heilige Bernhard ſetzt voraus, daß Abälard aus der Bretagne nach Paris zurückgekehrt ſei;[155] dann iſt es wahrſcheinlich, daß er nach der Flucht aus dem Kloſter ſich in Palais und Nantes bei ſeinen Brüdern aufhielt, und der rege Verkehr mit Heloiſen läßt vermuthen, daß er zeitweiſe wohl auch im Paraklet zu finden war. Einen Prälaten, der ſich um nichts kümmert, einen Abt, der Regel und Disciplin in den Wind ſchlägt, nennt ihn Bernhard,[156] was darauf deutet, daß Abälard ſeit ſeiner Flucht aus S. Gildas im Weſentlichen ſeinen Studien lebte.

Wie lange dieſe Zeit der Muße dauerte, iſt unbekannt; wir erfahren nur aus den Mittheilungen, die Johann von Salisbury über ſein eigenes Leben giebt, daß der Peripatetiker von Palais 1136 wieder auf dem Berge der heiligen Genovefa unter großem Beifall der dortigen Schüler lehrte. Man hat darum vermuthet, die historia calamitatum, die nach ihrer ſorgfältigen Ausarbeitung von vorn herein für die Oeffentlichkeit beſtimmt geweſen ſein dürfte, ſei eben zu dem Zweck geſchrieben worden, um die Aufmerkſamkeit der ſtudirenden Jugend wieder auf ihn zu lenken und ihm bei einem neuen Auftreten in Paris die Wege zu bahnen,[157] allein ſein Auftreten in Paris ſchloß ſich ſchwerlich direct an das Erſcheinen dieſes Buches an. Dasſelbe wurde, wie wir wiſſen, der Anlaß zu der Wiederaufnahme des Verkehrs mit Heloiſen und die zahlreichen Schriften, die Abälard für dieſe ſchrieb, ſind ſicher nicht in dem Drange einer neu aufgenommenen Lehrthätigkeit und der ſofort beginnenden Kämpfe mit den Anhängern Bernhards geſchrieben worden. In Paris hätte Abälard ſchwerlich Zeit und Luſt gehabt, dreiundneunzig Lieder für Heloiſe zu dichten, ihre zweiundvierzig Probleme ſo ausführlich zu beſprechen, eine Geſchichte des Mönchthums, eine Ordensregel und andere Bücher für ſie auszuarbeiten. Vielmehr ſetzt der Ton der Widmungen zu allen dieſen Schriften eine Periode ruhigen Stilllebens voraus. Aus den Pariſer Kämpfen heraus würde auch der Schmerzensſchrei und die Bitte um Heloiſens Theilnahme an ſeinen neuen Kümmerniſſen ſicher nicht fehlen. Zwiſchen die historia calamitatum und das Wiederauftreten in Paris iſt alſo eine längere Zeit literariſcher Muße einzuſchalten, in der wohl auch die Herausgabe ſeiner theologiſchen Schriften theils erfolgte, theils vorbereitet wurde. Wie aber Abälard dazu kam, ſeine freie Stellung in der Bretagne mit einem Lehrſtuhle auf dem

Berge der heiligen Genovefa zu vertauſchen, iſt nicht überliefert. Als Abt von S. Gildas nahm er eine hohe Stellung in der Hierarchie ſeines Heimathlandes ein und nach ſeinen Einkünften bezeichnet er ſich ſelbſt am Schluß ſeiner Memoiren als reichen Mann. Daß es genug Aebte gab, die außerhalb des Kloſters an dem Hofe der Großen lebten, ſagt er in ſeiner Regel für Paraklet uns ſelbſt, auch wenn wir es nicht aus zahlreichen Beiſpielen dieſer Zeit wüßten. Ob der Herzog ihm ſeine Gnade entzog, ob die Mönche ihm ſein Einkommen entriſſen, ob Verlangen nach einer geregelten Thätigkeit und Heimweh nach dem Beifall der Studenten ihn nach Paris zurückführte, das alles bleibt völlig dunkel; ſicher iſt nur, daß er mit ſeinem Wiederauftreten auf dem Berge der heiligen Genovefa ſofort wieder einen jener überraſchenden Lehrerfolge feierte, an denen ſeine Geſchichte ſo reich iſt. Auch der Fünfzigjährige war noch der alte Virtuos des Katheders, der nach dem Zeugniß des Johann von Salisbury alle andern Lehrer an Ruhm und Erfolgen weit überragte. „Dort, zu ſeinen Füßen", ſo erzählt der ſpätere Biſchof von Chartres, „lernte ich die erſten Rudimente jener Kunſt (der Dialektik) und nahm nach dem Maß meines jugendlichen Geiſtes, was von ſeinen Lippen fiel, mit voller Lernbegier auf. Darauf, nach deſſen Weggange, welcher mir verfrüht erſchien, hing ich dem Meiſter Alberich an, der vor den Uebrigen als ein namhafter Dialektiker glänzte und in der That der ſchärfſte Bekämpfer der Nominaliſtenſekte war".[158] Aus dieſem Zeugniſſe geht hervor, daß der vielgeprüfte Mann aus dem Schiffbruch ſeines Lebens ſich doch ſein Talent gerettet hatte, und die Jugend mit jenem Eifer ſich auch jetzt wieder zu ihm drängte, der Bernhard zu dem altteſtamentlichen Vergleiche reizt, daß ſie wie Ochſen und Eſel in die Brunnen fielen, die der Ketzer ungedeckt gelaſſen habe. Anderſeits redet

Johann von Salisbury von einem Rückzuge, den Abälard vor seinen Gegnern angetreten haben soll und der den Schülern verfrüht erschienen sei. Da nun aber Johann von Salisbury selbst nicht ganz zwei Jahre „auf dem Hügel" verweilte, so müßte die Lehrthätigkeit Abälards schon im Jahre 1136 oder 1137 durch Wegzug des Lehrers unterbrochen worden sein. Allein wir wissen aus dem Leben Bernhards, daß Abälard noch im Frühling 1141 in Paris lehrte, als Bernhard ihn dort besuchte und die Studenten vor ihm warnte. Nach der historia pontificalis des Johann von Salisbury hatte Abälard aber in jener Periode seinen Sitz bei der Kirche des h. Hilarius, gleichfalls auf dem Berge, und wurde dort im Jahre 1141 durch Arnold von Brescia ersetzt.[159] Will man also nicht eine zeitweilige Unterbrechung von Abälards damaliger Lehrthätigkeit annehmen, so kann Johann von Salisbury nur meinen, daß Abälard die Klosterschule verließ und sich eine neue Niederlassung bei der Kirche des h. Hilarius gründete. Auch dort stand er unter der Aufsicht des Abtes von S. Genovefa, in dessen Klosterbezirk S. Hilarius lag. Vermuthlich haben ihm die Mönche von S. Genovefa die Kirche des heiligen Hilarius für seine Lehrzwecke überlassen, wie nach Roscelins Bericht ihm die Mönche von S. Denis einst, zu gleichem Zwecke, eine Capelle und dann ihre Cella in der Champagne überwiesen hatten. Den Anstoß dazu scheinen Angriffe der Gegner gegeben zu haben, den Klosterschülern aber, die seinen Unterricht schätzten, erschien sein Weggang verfrüht, und Johann von Salisbury, der der Klosterschule treu blieb, verlor ungern seinen Unterricht.[160] Im Kloster selbst aber trat Alberich, einer der schärfsten Gegner der Nominalisten, an Abälards Stelle. Das jedenfalls steht aus Johanns Zeugniß fest, daß Abälard in Paris sofort auf Widerstand stieß und demselben, nach seiner Weise,

geringere Ausdauer entgegensetzte, als seine Bewunderer von ihm erwartet hatten. Damit stimmt im Allgemeinen überein, was Bernhard von Clairvaux über den Verlauf der Angelegenheit berichtet. Derselbe schreibt an den Cardinal Stephanus, Bischof von Präneste,[161] in der Bretagne habe Abälard sich ruhig verhalten, um nun in Frankreich neues Unrecht auszubrüten. Auch hier trete er als Mönch auf, und einen Mönch ohne Regel, einen Prälaten ohne Sorgen, einen Abt ohne Zucht, nennt Bernhard ihn auch in einem andern Briefe.[162] Abälard hatte demnach seine Würde als Abt von S. Gildas auch jetzt nicht aufgegeben und den dortigen Mönchen wird ein Abt in der Ferne ganz recht gewesen sein, wie sie sich denn erst nach Abälards Tod einen neuen Herren setzten. Aber Bernhard, der doch selbst von der römischen Kurie gelegentlich ermahnt wird, sein Kloster nicht so oft zu verlassen, sieht in Abälards Leben ohne Regel, ohne Geschäfte, ohne Disciplin ein großes Aergerniß und Abälards Wiederaufnahme seiner Lehrthätigkeit vollends ist er entschlossen nicht zu dulden. Einen Verfolger des katholischen Glaubens nennt er ihn. Nicht nur sein Leben und sein Umgang sollen das beweisen, sondern auch die Bücher, die nun aus dem Dunkel an das Licht hervortreten. „Von außen ein Mönch, von innen ein Ketzer hat er vom Mönche nichts als den Namen und die Tracht. Er thut die alten Cisternen und verschütteten Pfützen der Ketzer wieder auf, damit Ochs und Esel hineinfallen. Lange Zeit hatte er geschwiegen, aber als er in der Bretagne schwieg, empfing er Schmerz und nun in Frankreich gebar er Bosheit. Herausgewunden hat sich aus ihrer Höhle die geringelte Schlange und gleich der Hyder erzeugt sie, wenn man ihr ein Haupt abschlägt, sieben neue. Zu Soissons ward eine seiner Ketzereien getödtet, aber sieben neue tauchten an ihrer Stelle auf.“ Übersetzen wir diese

Tiraden aus der Bilderſprache des großen Myſtikers in die der Geſchichte, ſo ergibt ſich folgender Sachverhalt. Die Ciſtercienſer hatten ſeit Abälards Rückzug nach der Bretagne und der Auflöſung ſeiner Schule den alten Gegner als unſchädlich betrachtet und nur ironiſch Kenntniß von ſeinem ſchriftlichen Verkehr mit Heloiſen und ſeinen Beſuchen im Paraklet genommen. S. Gildas, zwiſchen den Felſen der nordiſchen Barbaren, erſchien ihnen als die Kluft, in der die zuſammengerollte Natter im Winterſchlaf erſtarrt war. Da trat der todt Geglaubte auf's neue hervor. Nicht nur ſein lebendiges Wort an die Jugend findet ein offenes Ohr, ſondern namentlich ſeine neuen Schriften werden mit Begierde geleſen. Vor Allem dieſer literäriſche Erfolg Abälards macht Bernhard Sorge. Die zu Soiſſons bereits verurtheilte Trinitätslehre trägt der Irrlehrer, dem Urtheil der Kirche zum Trotz, auf's Neue vor, und ſieben neue Ketzereien hat er hinzugethan. In überſchwänglichen Hyperbeln ſchildert der berühmte Rhetor der weißen Kutte, wie dieſe Bücher an Kreuzwegen und in Schlöſſern geleſen werden, wie ſie bis an's Meer ihren Leſerkreis gefunden, wie die Alpen ihnen kein Ziel geſetzt, wie ſie in Rom ſelbſt eingedrungen ſind. Zum Theil ſind dieſe Anklagen das Echo des mächtigen Wortes, das auf dem Berge der h. Genovefa die Jugend auf's neue zu ſich rief, aber wir fürchten, daß ſie zum Theil auch eine Antwort auf den unklugen Angriff waren, den Abälard in ſeiner historia calamitatum auf die innere Miſſion der beiden Reiſeprediger Norbert und Bernhard, und in ſeinen jüngſt verbreiteten Predigten auf die Wunderthätigkeit der großen Ordensſtifter gemacht hatte. Als Gegner hatte er die mächtigen Agitatoren dort behandelt, er ſollte jetzt erfahren, was ihre Gegnerſchaft bedeute.

Damit ſtehen wir denn vor dem zweiten großen Lehr-

processe, der gegen Abälard angestrengt wurde, und wir werden zunächst zu sehen haben, wie nach diesem langen wissenschaftlichen Wanderleben sich Abälards Meinungen festgestellt hatten.

Seine schriftstellerische Thätigkeit war damals bereits nahezu abgeschlossen und nur an den literärischen Verhältnissen der Zeit liegt es, wenn auch jetzt nur die beiden „Theologieen" angefochten wurden, während andere Werke mehr Anlaß zu kirchlicher Beanstandung hätten geben können.[163] Zunächst kommt in dieser Beziehung sein sic et non in Betracht, das schon existirte, als Abälard sich bei dem Abte Adam von S. Denis wegen seiner Angriffe auf die Klostertradition über den Areopagiten entschuldigte.[164] Dieses „Ja und Nein" ist der wahre Abälard der glänzenden ersten Lehrperiode, in der er stolz über alle Autoritäten zu Gericht saß.

Der Titel, sententiae, quae contrariae videntur, bezeichnet die Schrift als Sammlung biblischer und patristischer Stellen über dogmatische, ethische, exegetische und kirchenrechtliche Fragen, die durch die Autoritäten in entgegengesetztem Sinne entschieden sind und die dadurch eben dem dialektischen Scharfsinne Abälards Aufgaben stellen und seiner eigenen Entscheidung Raum lassen. Daß er diese Entscheidung mit großem Autoritätsbewußtsein und auf das bestimmteste gab, wissen wir aus seiner eigenen Erzählung, wie aus den Vorwürfen der Gegner. Das Buch selbst aber bietet diese Entscheidungen nicht. Die späteren Scholastiker, zunächst der Lombarde, haben von ihm die Methode gelernt, die bejahenden und verneinenden Autoritäten und Argumente sich entgegen zu stellen und in der eigenen Ansicht die Vermittlung zwischen beiden zu bieten. Nicht als ein David Strauß des zwölften Jahrhunderts wollte er die Kirchenlehre sich an ihren eigenen Widersprüchen kritisch zerreiben lassen, sondern er stellt die

Autoritäten ſich einfach gegenüber und demonſtrirt damit, daß es eine übereinſtimmende Tradition überhaupt nicht gebe, aber dieſe Antitheſe ſollte nicht die Verneinung des Dogmas begründen, ſondern das Fundament bilden für den Bogen, mit dem er den Abgrund überbrückt und die Widerſprüche ausgleicht. Er conſtatirt den Widerſpruch, um ihn zu löſen, und dieſe Löſung wird eben der Inhalt ſeiner Vorträge geweſen ſein, die die Scholaren bewunderten. Seine Autorität wollte er auf dieſe Weiſe begründen, nicht den Nihilismus. Das Buch hat ihn durch's Leben begleitet, wie die verſchiedenen Redactionen beweiſen, und es iſt das nachmals verbreitetſte geweſen; denn während Wilhelm von S. Thierry es nicht aufzutreiben vermochte, beſitzen wir ſieben verſchiedene Handſchriften desſelben.

Für ſeine Lieblingsdoctrin von der Dreieinigkeit iſt wichtig die theologia christiana, die eine Neubearbeitung des zu Soiſſons verurtheilten tractatus de unitate et trinitate divina darſtellt, alſo nach dieſem und vor der Introductio verfaßt wurde.[165] Dieſe ausführlichere Darſtellung ſeiner Meinung nimmt auch ausdrücklich Bezug auf frühere unliebſame Erfahrungen, indem Abälard ſich bereit erklärt, mit Gründen der Vernunft und Schrift ſich berichtigen zu laſſen, falls man an ſeinen Ausführungen Anſtoß nehme. Die neue Bearbeitung des Tractats wurde mithin verfaßt, um die früheren Mißdeutungen zu beſeitigen; auch hat er Stellen, die zu Soiſſons angefochten wurden, in der Theologia weggelaſſen.[166] Wie im Tractat, ſo fällt ihm in der neuen Bearbeitung die chriſtliche Theologie mit der Trinitätslehre zuſammen. Von Polemik gegen das Dogma finden wir keine Spur, vielmehr bemüht er ſich, alle Einwendungen zu widerlegen, die gegen die Einheit des Weſens und die Dreiheit der Perſonen gemacht werden. Den Sabellianismus, der die

Einheit Gottes als Einzelperſönlichkeit und die Dreiheit der Perſonen als Modi dieſer Einzelperſon faßt, bekämpft er ebenſo wie den Arianismus, der einen Gott und zwei Untergötter ſtatuirte. Sein Bemühen iſt, das Eine als das in ihm ſelbſt Unterſchiedene zu faſſen. Nach ihm gibt es einen doppelten Begriff des Verſchiedenen, einmal das ſubſtanziell und numeriſch Verſchiedene, von dem das in Hinſicht der Eigenſchaft oder Veränderung Verſchiedene zu unterſcheiden iſt. Nur dieſe letzte Art des Unterſchieds kommt den göttlichen Perſonen zu. Er vergleicht ſie mit den Perſonen der Grammatik, welche auch eine Perſon unterſcheidet, die ſpricht, zu der dieſe Perſon ſpricht und von der geſprochen wird. So kann ein Menſch, ſofern er ſpricht, die erſte, ſofern zu ihm geſprochen wird, die zweite, ſofern von ihm geſprochen wird, die dritte Perſon ſein und iſt doch immer dasſelbe Weſen. Die erſte Perſon iſt dabei der beiden andern Princip, Urſprung und Grund, und wiederum die erſte und zweite ſind das Princip der dritten. Der Unterſchied der göttlichen Perſonen liegt aber keineswegs nur in unſerer Auffaſſung, ſondern er liegt in Gott ſelbſt; denn nicht, weil ein Unterſchied der Namen gemacht wurde, gibt es eine Dreieinigkeit, ſondern weil ſie von Ewigkeit wirklich iſt, hat man in der Zeit eine Unterſcheidung der Namen gemacht, um das, was ewig iſt, für uns, die in der Zeit ſind, zu bezeichnen. Hatten Auguſtin und ihm folgend Anſelmus das Verhältniß der Einheit und Dreiheit dem Verhältniß verglichen, in dem Quelle, Bach und See miteinander ſtehen, ſo nennt Abälard dieſes Bild ungenügend, weil die Subſtanz nicht zugleich Quell, Bach und See iſt, ſondern erſt in der Folge der Zeiten der Quell zum Bach und der Bach zum See wird. Zutreffender ſcheint ihm die Analogie von Stoff und Form und des durch ihre Vereinigung gewordenen geformten Stoffs. Wachs, Pet-

schaft und Siegel sind unter sich verschieden und in dem geformten Siegel doch eins. In anderem Gleichnisse meint er, Gott der Vater sei dem Begriff der Gattung zu vergleichen; der Sohn als Weisheit, d. h. als die formbestimmende, den Unterschied setzende Vernunft, drückt dann die Arten aus, die jene selbst sind, denn die Gattung ist nichts Anderes als die Summe ihrer Arten. Was den heiligen Geist betrifft als die Liebe, so ist zu dieser eine Zweiheit nöthig, indem niemand sich selbst zum Gegenstand der Liebe oder Güte machen kann. Der heilige Geist also leitet, indem er die Idee der Dreieinigkeit vollendet, zugleich hinüber zu ihrer weiteren Realisirung in der Welt. Im heiligen Geiste geht Gott von sich zur Kreatur aus, indem seine Vernunft sich als Güte realisirt und das von Ewigkeit Bestimmte in der Zeit verwirklicht. Ein ehrliches Bemühen, das Dogma für Verstand und Vorstellung vollziehbar zu machen, wird man diesen Ausführungen zum mindesten zugestehen und zu einem aufgeregten Ketzergeschrei boten sie am allerwenigsten Anlaß.

Mit der theologia Christiana deckt sich zum Theil die später verfaßte Introductio ad Theologiam,[167] die Abälard schlechtweg als Theologia zu bezeichnen pflegt. So verständlich es ist, daß ein Mystiker wie Bernhard an Abälards rein dialektischem Betrieb der Theologie Anstoß nahm, so schwer ist es zu verstehn, warum gerade die Introductio in erster Reihe dazu dienen mußte, seinen Angriff zu begründen. Auch sie hat einen durchaus positiven, apologetischen Zweck. Abälard selbst sagt, er habe diesen Tractat auf Veranlassung seiner Schüler geschrieben, die der Ansicht waren, daß er viel leichter das Verständniß der heiligen Schrift durchdringe, als die unergründlichen Brunnen der Philosophie erschöpfe, denen mithin seine exegetischen Vorlesungen geringere Schwierigkeiten machten als die systematischen. „Als Fundament", sagt Abä-

lard, „aller Güter ſetzen wir den Glauben an die heilige Dreieinigkeit, ſo daß von der Wiſſenſchaft der göttlichen Natur ſelbſt aller Güter Anfang ausgehe.“ Dieſe Wahrheit zu vertreten muß den Neueren ſo gut wie den heiligen Kirchenvätern erlaubt ſein. „Oder kann man zu dem, was ein Anderer geſagt hat, nichts mehr hinzufügen? Oder gibt es jetzt keine Häretiker mehr, die man widerlegen muß, oder keine Zweifel, gegen welche man durch Gründe den Glauben vertheidigen und bekräftigen muß? Sagt doch Petrus: „Seid bereit zur Rechenſchaft gegen jedermann“ und Paulus ſagt: „Euere Rede ſei mit Salz gewürzt, damit ihr wiſſet, wie man einem Jeden antworten muß.“ Dürfte man den Glauben nicht unterſuchen, ſo könnte man keinen Irrthum auf der Welt widerlegen, weil uns da jeder ſagen könnte: nach euern eigenen Grundſätzen darf man ja nicht forſchen. „Nicht weil Gott es geſagt hat, wird geglaubt, ſondern weil man überwieſen wird, daß es ſo ſei, nimmt man es an.“

Auf drei Dingen, führt er dann weiter aus, beruht das Heil, auf Glaube, Liebe und Sacrament. Die Hoffnung findet er im Glauben ſchon enthalten, denn der Glaube iſt die Annahme des Unſichtbaren, die Hoffnung ein Theil dieſes Glaubens. Die Vernunft führt zum Glauben, denn auch ſie beſchäftigt ſich mit dem Allgemeinen, das jenſeits der Sinne liegt, und Gott hat ſie dem Menſchengeſchlechte verliehen, damit es ſich mittelſt der Vernunft zum Höheren erhebe. In ihr und durch ſie offenbart ſich Gott von Anfang an, indem er ſeinen heiligen Geiſt bei der Schöpfung in die Herzen der Menſchheit goß. Wer ſchnell glaubt, ſagt Jeſus Sirach, iſt leichtfertig und thut ſich ſelbſt Schaden. Schnell aber und leicht glaubt, wer urtheilslos ſich bei dem beruhigt, was ihm geſagt wird, ohne zu prüfen, ob es Glauben verdiene. Da für Abälard der chriſtliche Glaube weſentlich der

Glaube an den dreieinigen Gott ist, so leitet ihn dieses Thema sofort wieder auf das Thema des früheren Buchs, indem er auch hier die Trinität mit den bereits erwähnten Analogien begründet und schon bei den heidnischen Philosophen nachweisen will, deren Gebrauch er noch ausführlicher als in der Theologie rechtfertigt. Gott, der Allgütige, wollte, daß alle selig werden; darum ist der göttliche Geist allen eingehaucht, damit sie das Rechte erkennen und thun. So entstand das natürliche Gesetz, dem schon die Heiden folgten. Zu seiner Reformation ist Gott selber Mensch geworden. Nicht den Anfang, sondern die größere Fülle der Offenbarungen und ihre schwungvollere Propaganda datirt mithin vom Auftreten Christi.

Ein vollständigeres Compendium seiner gesammten Theologie enthalten die sogenannten Sententiae Abaelardi,[168] die man früher für ein nach den Vorträgen Abälards niedergeschriebenes Heft eines Zuhörers zu halten pflegte. Nachdem aber aus der Schrift Walters von S. Victor gegen die vier Scholastiker Abälard, Lombardus, Peter von Poitiers und Gilbert von Porrée ein zweites, auf Abälard zurückgeführtes Sentenzenbuch nachgewiesen wurde, das Denifle in zwei Exemplaren wieder auffand, und nachdem in den Sentenzen des Magisters Roland (Alexander III.) und den Sentenzen des Magisters Omnebene von Bologna gleichfalls eine ausführliche Benutzung von Abälards Theologie erwiesen ist, hält man jene Sentenzen nicht mehr für ein Collegheft, sondern für ein Compendium, das ein Magister zum Zweck seiner eigenen Vorlesungen nach Abälards Theologie hergestellt hat.[169] Da die Einleitung der Sentenzen mit der vorangestellten Dreitheilung des Stoffes in fides, caritas und sacramentum, dem Eingange der Introductio (nach deren Prolog) entspricht, und die 20 ersten der 37 Ka-

pitel sich mit der Introductio decken, so sind die Sentenzen als Auszug aus dem für uns verlorenen theologischen Hauptwerk anzusehen. Laut dieser Einleitung wollte Abälard über Glaube, Liebe und Sakrament handeln, wir besitzen also in unserer Introductio nur ein Bruchstück des ganzen Werks, das nicht einmal den ersten Theil de fide vollständig umfaßt. Diese sogenannte introductio ist die „Theologie", die zu Sens verurtheilt wurde, wie die theologia christiana eine verbesserte Auflage des zu Soissons verurtheilten Tractats von der Trinität war. Daß Abälard seine Theologie in einzelnen Abschnitten veröffentlichte, erklärt wohl auch die fragmentarische Erhaltung und die Beschaffenheit der überlieferten Werke, die, obwohl Fragmente, doch eine gewisse Abrundung zeigen.

Demnächst kommt der Commentar zum Römerbrief durch seine dogmatischen und moralischen Excurse für uns in Betracht,[170] eine Arbeit, die bereits versucht, einen historischen Standpunkt für das Verständniß dieses paulinischen Schreibens zu gewinnen und den ganz richtigen Grundsatz voranstellt, die Aufgabe des Auslegers sei es, das klar zu stellen, was der Autor gedacht und gewollt habe. Daß Abälard unter dem Gesetze, von dem der Apostel redet, nur das jüdische Ceremonialgesetz versteht, ist allerdings eine rationalistische Verflachung, aber sie bewahrt den Exegeten doch auch davor, nach üblicher Weise, das ganze scholastische Dogma in den Begriff des Glaubens hinein zu legen, und die Art, wie er sich fest an seinen Text anschließt, ist durchaus zu loben. Gegenstand der Angriffe wurde dieses Buch vor allem durch seine Kritik der überlieferten Satisfactionstheorie. Abälard bestreitet, daß der Teufel durch den Fall Adams einen legitimen Anspruch auf die sündigen Adamssöhne erlangt habe, der durch Jesu Opfertod abgekauft werden mußte, oder daß Gottes gekränkte Ehre eine Satisfaction verlangte. Unsere Erlösung

beſteht für Abälard nicht darin, daß Chriſtus ein Löſegeld für uns erlegte, ſondern in dem Poſitiven, daß das Leiden Chriſti in uns die Liebe zu Gott entzündet, die uns zu Kindern Gottes macht, Anſchauungen, gegen die die Schüler Bernhards einen gewaltigen Lärm erhoben. Verfaßt wurde der Commentar zum Römerbrief nach den beiden erſten Büchern der Einleitung in die Theologie, auf die er verweiſt, und vor der Ethik, die er in Ausſicht ſtellt.

Die Ethik[171] ſchließlich enthält der liber dictus scito te ipsum, in dem die Fragen von der Sünde und der Vergebung der Sünden abgehandelt werden. Die hier gegebene Erörterung caſuiſtiſcher Probleme hat kaum geringeres Aufſehen erregt als Abälards Trinitätslehre. Seine fein diſtinguirenden Fragen, ob die Sünde nur in der ſündlichen Abſicht beſtehe, wie ſich der böſe Wille zur böſen That verhalte, ob die That eine zweite Sünde zu der erſten Sünde des böſen Entſchluſſes hinzufüge, und ob umgekehrt das gute Werk an ſich einer Belohnung werth ſei oder zur Erhöhung der Belohnung beitrage, ſetzten die Zungenfertigkeit ſeiner Schüler gewaltig in Bewegung. Wie Strabo von den Sophiſten zu Tarſus, ſo konnte man von Abälards Schülern ſagen: ſie berauſchen ſich in Waſſer. Vom Standpunkte der Intentio kommt Abälard bereits auf die Theorieen der ſpäteren Caſuiſten. Er führt aus, daß man ſogar mit Wiſſen dem göttlichen Gebote entgegen handeln könne ohne zu ſündigen, wenn man die wahre Intention des Geſetzgebers dadurch beſſer erfülle, wie denn bei der Nothlüge, der Wohlthätigkeit des Crispinus u. dgl. der Zweck das Mittel heiligt. So ſehr beruht alles auf der Intention, daß für ihn das gute Werk den Menſchen nicht beſſer und das böſe ihn nicht ſchlechter macht als er zuvor war. So ſind auch viele gute Werke nicht beſſer als ein gutes Werk, denn das, was gilt, iſt allein die Intention.

Es gibt überhaupt nur eine Sünde, das ist der Verstoß gegen das eigene Gewissen. Alle diese Subtilitäten und casuistischen Probleme, ob es Handlungen gebe, die an sich, auch ohne Bewußtsein und Einsicht des Thäters von ihrer Sündigkeit, sündig seien, ob die böse Lust an sich schon Sünde heißen könne und ob die Unwissenheit oder das irregeleitete Rechtsbewußtsein die Schuld aufheben, sie entrüsteten Bernhard so, daß er klagt, Abälard habe von der Sittlichkeit ebenso unsittlich, wie von dem Göttlichen gottlos gehandelt. Durch den zweiten Theil der Ethik aber, der die kirchlichen Bedingungen der Vergebung, Buße, Bekenntniß und Satisfactionen, erörtert, ist Abälard auch der Vater einer praktischen Opposition gegen die Hierarchie und die kirchlichen Einrichtungen geworden. Denn so lax er in jenen theoretischen Fragen zuweilen erscheint, so rigoros urtheilt er hier in den Fragen der kirchlichen Praxis. Zunächst bespricht er das Wesen der wahren Buße. Wir stoßen hier auf Fragen wie die, ob eine Buße, die sich nur auf einzelne Sünden und nicht auf alle erstrecke, eine wahre Buße heißen könne? Ob rechte Buße ohne die Erstattung unrechten Gutes angenommen werden dürfe? Ob es Sünden gebe, für die keine Vergebung vorhanden sei? Kurz die casuistischen Probleme einer viel späteren Epoche werden hier bereits berührt. Zum kirchlichen Reformator aber wirft Abälard sich auf in seiner Besprechung der üblichen Formen der Sündenvergebung, wobei er die Beichtpraxis und den Ablaßunfug vieler Bischöfe bitter angreift. Auch den Satz der Patarener spricht Abälard mit aller Entschiedenheit aus, daß Bischöfe, die aller Voraussetzungen spotten, unter denen Christus den Aposteln die Schlüsselgewalt verlieh, die Gewalt des Bindens und Lösens auch nicht haben. Gerade in dieser Lehre ist Arnold von Brescia sein Schüler geworden, da der thatkräftige Italiäner diese Sätze Abälards zur Losung einer

allgemeinen Reform zu machen versuchte. Die Ethik ist das einzig Buch, das nachweisbare Wirkungen auf Arnold geübt hat, während die speculative Theologie Abälards spurlos an dem Brescianer vorüber gegangen zu sein scheint.

Die beiden Theologieen, die Ethik und der Römerbrief sind die Schriften gewesen, die dem Angriff Bernhards auf den ihm schon lange unleidlichen Dialektiker zum Anlaß dienen mußten. Welche Bewegung der Geister sie hervorbrachten, das haben die Bischöfe Frankreichs, das hat vor allem Bernhards Vorkämpfer Wilhelm von Thierry und der Abt von Clairvaux selbst in leidenschaftlichen Declamationen beklagt. Nach ihnen waren Abälards Bücher ein allgegenwärtiges Gift, das die Luft des ganzen Abendlands verpestete, Knaben und Männer am Glauben erkranken ließ und Burgen und Landstraßen in ein theologisches Schlachtfeld verwandelte.

Wenn nun auch die beiden genannten Gegner bei der Darstellung der Irrthümer Abälards gewaltig übertreiben, so sind doch Bernhards Einwendungen gegen die Methode Abälards keineswegs aus der Luft gegriffen. Abälard ist kein Häretiker und will keiner sein, aber seine Principien reichen weiter als die Anwendung, die er von ihnen macht, und helle Köpfe konnten den Glauben mit den gleichen Mitteln widerlegen, mit denen er ihn bewies. Eben diese souveräne Dialektik ist es, die Bernhard haßt und die er als Tempelschändung betrachtet, wenn Abälard sie auf die heilige Schrift anwendet.[172] Diesen Vorwurf hat Bernhard an die Spitze seiner Anklage gestellt[173] und daß Abälard zu der christlichen Ueberlieferung und zum Worte der Schrift eine für diese Zeit außerordentlich freie und selbständige Stellung einnimmt, ist nicht zu läugnen. Zunächst zeigt sich das bei seiner Exegese, die schon zahlreiche Fragen der späteren biblischen Kritik vorwegnimmt.

Abälards Gelehrsamkeit auf diesem Gebiete ist allerdings häufig überschätzt worden, aber gerade, daß er in dem sprachlichen Verständniß der Quellen die Zeitgenossen nicht erheblich überragte, läßt seine wissenschaftliche Intuition nur um so bewundernswerther erscheinen. Hebräisch hatte er von jüdischen Gelehrten gelernt und lehrte es Heloise,[174] auch die Elemente des Griechischen hatte er sich angeeignet. Aber er gesteht offen, daß er Plato und Aristoteles nur in lateinischen Übersetzungen zu lesen verstehe,[175] und nur an der Hand älterer Ausleger geht er gelegentlich von seiner Vulgata auf den Urtext zurück. In dem Streite mit dem heiligen Bernhard über die richtige Form der Bitte um das tägliche Brot, die im Vulgatatext Mth. 6, 11 panem supersubstantialem, Lukas 11, 3 dagegen panem quotidianum erfleht, citirt er zwar den griechischen Text,[176] wird aber nicht gewahr, daß in demselben Matthäus und Lukas übereinstimmen und daß nur der Vulgatatext abweicht. Davon also kann nicht die Rede sein, daß er seinen Studien die Schrift in der Ursprache zu Grunde gelegt hätte; seine Exegese ist Auslegung der Vulgata, wie die seiner Zeitgenossen, aber innerhalb dieser Grenzen verfährt er mit Vorliebe kritisch und seine Methode würde bei wirklicher Einbürgerung in den Schulen mit der Zeit allerdings zur völligen Erschütterung des mittelalterlichen Autoritätsglaubens geführt haben. Nach der mittelalterlichen Anschauung von der Schrift waren die Verfasser der biblischen Bücher kaum mehr als die Griffel oder Federn, mit denen die Schrift geschrieben wurde, beide sind willenlose Werkzeuge, deren sich Gott bediente, der einzige wahre Autor war immer der heilige Geist. Abälard dagegen kennt drei Factoren, die bei der Abfassung der heiligen Schrift betheiligt sind. Der erste ist Gott, der inspirirt, der zweite ist der Schriftsteller, der nach seiner Eigenart auffaßt, einen dritten Factor aber

bilden die menſchlichen Zufälligkeiten, wie ſchlechte Überlieferung, Ueberſetzungsfehler, handſchriftliche Lücken und Widerſprüche in der Relation. Dieſer irdiſche Factor iſt ihm repräſentirt in jenem Schreiber des Römerbriefes (Rom 16, 22), der bedeutungsvoll Tertius heißt, da er eben der dritte Factor iſt.[177] Jener Bruder, qui Tertius dicitur, hat Concept und Ausdruck zu verantworten, der nach Abälards Urtheil nicht immer das Richtige traf. Indem Abälard hier einen neuen Coefficienten einführte, richtete ſich auch ſeine Aufmerkſamkeit auf Erſcheinungen, vor denen die mittelalterliche Betrachtung ſonſt abſichtlich die Augen verſchloß, wie ſie auch jetzt Abälard ſauer anſah, der auf ſolche Phänomene hinwies. Gleich im Prolog von sic et non zeigt unſer Kritiker, wie ſehr auch die heilige Schrift der ſondernden Prüfung bedürfe, und wenn wir nach des Apoſtels Wort dazu berufen ſind, die Welt zu richten, ſo ſind wir auch dazu nicht zu gering, die Worte der heiligen Autoren zu prüfen. Apokryphe Schriften haben ſich mit heiligen Namen geſchmückt, um deren Autorität ſich anzueignen, und kleine und größere Irrthümer haben ſich durch die Sorgloſigkeit der Verfaſſer oder Schreiber eingeſchlichen. Beiſpiele dafür führt Abälard in großer Zahl an. So beruft er ſich auf die Verwechslung, die der Evangeliſt Matthäus 13, 35 mache, indem er eine Stelle des Pſalmiſten Aſaph dem Propheten Jeſaja zutheile und indem er ebenſo 27, 9 die Weisſagung des Sacharia von den dreißig Silberlingen dem Jeremia beilege. Aehnliche Schwierigkeiten hat er auch bei anderen Gelegenheiten zuſammengeſtellt und die problemata, die Heloiſe ihm vorlegt, ſind nur eine weitere Fortſetzung ſeines eigenen Verfahrens und zeigen, wohin dieſe Methode bei den Schülern führte. Wenn dann auch Abälard im Einzelnen die erhobenen Bedenken mit den üblichen harmoniſtiſchen Auskünften be-

schwichtigt, der skeptische Verstand, der zum Aufwerfen solcher Fragen führte, konnte sich doch unmöglich bei der in Geltung stehenden mechanischen Inspirationstheorie beruhigen. So kommt Abälard zu der Meinung, die er in dem Prolog seines sic et non vorträgt, daß der Geist der Weissagung nicht immer bei den Propheten gewesen sei. Zuweilen hätten sie aus ihrem eigenen Geiste Unrichtiges vorgetragen, während sie inspirirt zu sein glaubten, und Gott habe sie solche Irrwege gehen lassen, um sie in Demuth zu erhalten. Zudem sei einer nicht in allen Stücken erleuchtet, er könne in einem Sinne Prophet sein, in anderem ein schwacher fehlbarer Mensch, wie das Petrus in Antiochien zeige. Auch auf den Propheten Nathan beruft er sich gelegentlich, der erst David zurieth zu dem Tempelbau und dann, besser unterrichtet, ihn wieder abmahnte.[178] Wenn Abälard also die dogmatische Autorität der heiligen Schrift im Allgemeinen unangetastet läßt, so nimmt er doch das Recht für sich in Anspruch, zu prüfen, ob im Einzelnen ein Wort dem Geiste Gottes, der Individualität des Schriftstellers, oder jenem dritten Factor der menschlichen Vermittlung und mangelhaften Ueberlieferung, dem Bruder Tertius, könnten wir sagen, zuzuschreiben sei. In jenem Briefe an Bernhard von Clairvaux über den richtigen Text des Vaterunser giebt er Matthäus vor Lukas den Vorzug.[179] Ueberhaupt trägt er kein Bedenken, den heiligen Schriftstellern gelegentlich falsche Meinungen beizumessen.[180] Selbst die historische Kritik klingt schon bei ihm an, und es ist oft überraschend, wie hell dieser Gelehrte des zwölften Jahrhunderts in seine Texte sieht. Ist es doch keine gemeine Sache, daß ein Scholasticus des zwölften Jahrhunderts in einer Einleitung zur Auslegung des Römerbriefs sich seine Gedanken macht über den verschiedenen Zweck der biblischen Bücher und hindeutet auf die Werthunterschiede

von Geſetz und Propheten im alten und der Evangelien und Briefe im neuen Teſtamente und der Briefe untereinander. Ueber den Römerbrief ſelbſt aber hat Abälard vollkommen richtig bemerkt, Paulus habe in dieſem Briefe den Wettſtreit der Heiden- und Judenchriſten beſchwichtigen wollen, indem er die Gaben der göttlichen Gnade in's Licht, die der menſchlichen Werke in Schatten ſtellte.

Wie auf dem Gebiete der Schriftauslegung ſo verhält es ſich mit Abälards wiſſenſchaftlicher Methode auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre. Man kann nicht ſagen, daß ſie in ihren Reſultaten ungläubig wäre, aber ſeine Methode macht ungläubig, weil ſie weſentlich in Verſtandesoperationen aufgeht. Die Mönchsſchulen hatten ſich durch ihre Beſchäftigung mit Boethius und Porphyrius eine gewiſſe Fertigkeit der ariſtoteliſchen Dialektik angeeignet, und der erſte klaſſiſche Verſuch dieſer Beweiskunſt war das cur deus homo des Anſelmus geweſen. Die Scholaſtik war auf dieſem erſten Höhenpunkte ihrer Entwicklung noch der unerſchütterlichen Ueberzeugung, daß der kirchliche Glaube und die menſchliche Vernunft ſich decken. War auch die Quelle des erſteren die Offenbarung, ſo ſtammte doch auch die Vernunft aus Gott, ein Widerſpruch kann alſo bei richtigem Gebrauche der Vernunft nicht ſtattfinden. Kam den Lehrern dieſer Zeit überhaupt einmal der Conflikt von Autorität und Vernunft zum Bewußtſein, ſo begnügten ſie ſich, auf die Schwäche der menſchlichen Vernunft hinzuweiſen, und Bernhard verweiſt einfach auf den Himmel, wo wir im Schauen wandeln werden, während wir jetzt zum Glauben verpflichtet ſind. Ein Dialektiker wie Abälard, deſſen ewig reges Denken nicht ruhte, bis es jede Frage erfaßt, klar formulirt und ſo gut als möglich beantwortet hatte, war zu ſo blinder Unterwerfung unfähig. Sein lebendiger Geiſt ließ ſich mechaniſch

nicht zur Ruhe weisen, schon darum nicht, weil er gelehrt genug war, das Ja und Nein der Kirchenlehrer zu überschauen. Er wußte, daß die übereinstimmende Autorität gar nicht vorhanden sei, mit der man ihm den disputirlustigen Mund zu schließen versuchte, und das eben ist der offenbare Zweck seines sic et non, auf die ungelösten Fragen hinzuweisen. Unser dialecticus Palatinus ist, wie gerade dieses Buch uns zeigt, seinen mönchischen Gegnern gegenüber in der beklagenswerthen Lage, viel mehr gelernt zu haben als jene, er hat das unselige Auge, tausend Schwierigkeiten zu sehen, von denen jene nichts wissen und wissen wollen. — Wo Abälard den Zusatz filioque im abendländischen Symbole vertheidigt, kommt zu Tag, wie er recht wohl weiß, daß sämmtliche Stichworte des Athanasianum in der heiligen Schrift nicht vorkommen,[181] daß die Schrift auch die Höllenfahrt Christi nicht ausdrücklich erzählt, noch auch die nach der Geburt Christi bewahrte Jungfräulichkeit Marias. Abälard rechtfertigt diese späteren Lehren mit den üblichen Gründen, aber für einen so anschlägigen Kopf wie den seinen, kann die mangelnde biblische Begründung kaum eine Empfehlung dieser Dogmen gewesen sein, wie denn auch seine Ankläger behaupten, er habe sie geläugnet. Jedenfalls hatte er ganz andere Bedenken zu überwinden als jene, die von einem Unterschiede der Bezeugung einfach nichts wußten. Seine dialektische Bildung aber ließ ihn gleichfalls eine Menge Schwierigkeiten wahrnehmen, an denen die Andern harmlos vorübergingen. Hätte er selbst das Dogma angefochten, man würde ihn rasch zur Ruhe gewiesen haben, so stellte er Autorität gegen Autorität, um zu zeigen, wie zwiespältig diese Autoritäten, wie viel noch streitig, wie viel für seine Wissenschaft noch zu thun sei. Mit höchst unschuldiger Miene bezeichnet er zu Eingang seines sic et non[182] als Aufgabe

zunächſt nur, daß wir bei dem Widerſpruche mancher Worte zuſehen müſſen, ob uns etwa die Erleuchtung des Verſtändniſſes fehle, oder ob die heiligen Männer dasſelbe Wort in verſchiedenem Sinne gebrauchten, ſo daß der Widerſpruch nur ein ſcheinbarer ſei, oder ob nicht ihre Schriften von fremder Hand verfälſcht oder die betreffende Schrift ihnen von Andern untergeſchoben ſei? Manche Meinungen haben die Autoren auch ſpäter zurückgenommen; zuweilen haben ſie fremde Anſichten unbeſehen angeführt, wie z. B. im Prediger verſchiedene Perſonen mit ihren entgegengeſetzten Meinungen redend eingeführt werden, oder ſich wohl auch einer üblichen Redeweiſe angeſchloſſen, ſo daß wir berechtigt ſind, ihre Worte bildlich zu deuten. Wo aber alle dieſe Auskünfte nicht hinreichen, wo in der That Autorität gegen Autorität ſteht, muß man die Autoritäten abwägen und die, welche die ſtärkeren Zeugniſſe für ſich hat, annehmen. So gut wie Petrus Gal. 2, ſo gut konnten auch die Väter irren. Die Freiheit des Urteils müſſe man ſich alſo vorbehalten, und nur die kanoniſchen Bücher ſollen unbeſtreitbare Autorität haben. Alſo nicht darum handelt es ſich für Abälard, die Vernunft von aller Autorität zu emancipiren, das ſind Uebertreibungen ſeiner Gegner, gegen die er ſich mit Recht verwahrt, aber man ſieht, wie er die Bande lockert, um der Vernunft einen Spielraum zu ſchaffen, innerhalb deren ſie ihre Entſcheidung nach ihren Geſetzen und Bedürfniſſen geben darf. Mehr verlangt er nicht, als den lebendigſten Trieb ſeines Geiſtes, wenn auch in beſcheidenen Grenzen, bethätigen zu dürfen. Aber indem er auf eine Fülle von Fragen hinweiſt, in Betreff deren die kirchliche Entſcheidung problematiſch und zwieſpältig iſt, mußte er nothwendig jene Disputirluſt der ſtudirenden Jugend entfeſſeln, die den kirchlichen Obern ſo anſtößig war, und um deretwillen ſie Abälard als

Häresiarchen betrachteten, obwohl er die Kirchenlehre gar nicht bekämpfte sondern bewies. Diese ganz neue Art des Beweises hatte eben doch auch eine neue Formulirung des Dogmas zur Folge, die ihn sofort wieder in Conflict mit den kirchlichen Autoritäten brachte. Da es sich uns hier nicht um das System Abälards, sondern um die Geschichte seines Lebens handelt, so mag es genügen, die Hauptpunkte aufzuzeigen, an denen er mit der Kirchenlehre zusammenstieß und den Gegnern die Gelegenheit zum Angriff entgegenbrachte.

Zunächst war Abälard in einer Grundvoraussetzung mit der damaligen kirchlichen Anschauung zerfallen. Seit Anselmus schnitt die Kirche den Nerv aller Verstandeseinwände gegen das Dogma damit durch, daß sie erklärte, der Glaube müsse dem Verständniß vorangehn, man müsse glauben, um die Wahrheit des Glaubens einzusehen. Was von dem Glauben als religiösem Gemüthsvorgange gilt, der natürlich zuerst da sein muß, ehe man ihn verstehen kann, wird hier ohne Weiteres auf den dogmatischen Inhalt der Kirchenlehre bezogen. Nun giebt zwar Abälard zu, daß man sich bei der Autorität beruhigen solle, wo man zur Einsicht nicht durchzudringen vermöge, aber der wahre Glaube ist ihm doch nur der eingesehene; denn, wer nur nachspricht, was er nicht eingesehen, der kann weder andere belehren, noch sich selbst von seinem Glauben Rechenschaft geben, und darum muß nach Abälard im Gegentheil die Einsicht dem wahren Glauben vorangehn. Sowohl in der historia calamitatum, wie in der Introductio eifert er gegen das blinde unbesehene Hinnehmen von Sätzen, bei denen man sich gar nichts denke. Das mechanische Nachsprechen von Worten, deren Sinn nicht erfaßt ist, heißt ihm nicht Glaube sondern leeres Gerede. Bei ihm also setzt nicht das Verständniß den Glauben, sondern der Glaube setzt das Verständniß voraus. Ein verstandener

Glaube muß aber nothwendig auch in ſich verſtändlich ſein. Die Aufgabe des Dialektikers iſt es alſo, den Glauben als vernunftgemäß zu erweiſen, und Abälard behauptet, damit der Kirche den größten Dienſt zu leiſten, weiß aber wohl, daß es eine Partei in der Kirche giebt, die ſolche Dienſte nicht begehrt, ſondern am liebſten unterſagen möchte. So findet er in ſeiner „Einleitung in die Theologie“ und in der Streitſchrift „gegen einen der Dialektik Unkundigen“ eine weit ausholende Apologie nöthig, daß er überhaupt das Dogma begründe und philoſophiſch begründe, denn gar viele ſuchten „einen Troſt für ihre Unwiſſenheit darin, daß ſie jene Glaubensgluth empfehlen, welche glaubt ehe ſie erkennt.“ Indem ſie beſtreiten, daß das Dogma ſich verſtehen laſſe, verfallen ſie in die Häreſie des Montanus, der lehrte, es hätten die Propheten in der Extaſe geſprochen und ſelbſt nicht gewußt, was ſie geſagt hätten. „Wir aber werden nur um ſo mehr Schüler Chriſti ſein, welcher die Wahrheit iſt, je ſtärker wir durch die Wahrheit der Gründe ſind. Der Sohn ſelbſt heißt ja der Logos, die Weisheit Gottes. Daher ſcheint ihn ganz beſonders jene Wiſſenſchaft anzugehen, welche ihm auch durch den Namen verbunden iſt; denn ſo wie wir von Chriſto Chriſten heißen, ſo ſcheint vom Logos ſich die Logik ganz beſonders zu benennen.“[183] Er läugnet darum nicht, daß die göttliche Trinität allein von ihr ſelbſt wahrhaft erkannt werden könne, aber zwiſchen der abſoluten Unbegreiflichkeit und dem Schauen der Seligen liegt als Mittleres die menſchliche Erkenntniß, die das ſuchen ſoll, was mit der menſchlichen Vernunft übereinſtimmt, ohne dem heiligen Glauben zu widerſprechen. Allein bei ſeinem Nachweiſe, wie das Dogma mit der menſchlichen Vernunft übereinſtimme, ſchlich ſich doch eine Rationaliſirung desſelben unvermerkt ein. Er zwar läugnete, daß er Neues lehren wolle, aber ſchon die Neuheit des Aus-

drucks war den Mönchen Aergerniß genug. So war er schon mit seinem früheren Versuche, die Trinitätslehre aus den constituirenden Merkmalen des vollkommensten Wesens abzuleiten, der Verketzerung verfallen, es ist aber ein starker Beweis für die Ehrlichkeit seiner Absicht, die Kirchenlehre zu stützen und zu beweisen, daß er die aus Voreingenommenheit abgelehnte Lehre nach wie vor vortrug, weil er sie als des Räthsels Lösung betrachtete. Er glaubte, wenn man seine Meinung nur erst begriffen habe, werde man in ihr auch die wahre Meinung der Kirche erkennen, und er wußte, daß sie zu Soissons gar nicht verstanden worden war. Polemik gegen das Dogma beabsichtigte er nicht, im Gegentheil, er beweist dasselbe.

Zwei Fragen will er beantworten: was die Unterscheidung der drei Personen in der einen göttlichen Natur bedeute, und wie man unbeschadet der untheilbaren Einheit der Substanz eine Dreiheit von Personen behaupten könne? Wir kennen die Entwicklung bereits, mit der er aus dem Begriff des vollkommensten Wesens Macht, Weisheit und Liebe als nothwendige Merkmale ableitet, die sich als Vater, Sohn und Geist darstellen. Es besteht das allervollkommenste Wesen eben darin, daß es Vater, Sohn und Geist ist. Aber wie er sich auch müht, die drei Personen der Trinität als eine Verschiedenheit von Relationen desselben Wesens und dennoch als Personen zu fassen, er steht stets in Gefahr, bei Betonung der Einheit in den Modalismus zu verfallen oder bei der Unterscheidung der Personen keine andere Einheit als die des Gattungsbegriffs übrig zu behalten. Wenn freilich die Väter von Sens auf den alten Vorwurf zurückgreifen, Abälard schreibe dem Sohne nur eine geringere Macht zu als dem Vater, so ist das eine Verdrehung seiner weder verstandenen noch treu citirten Worte.

Wenn Abälard ſagt, daß Macht, Weisheit und Güte die drei Merkmale des vollkommenſten Weſens ſeien, ſo iſt damit nicht gemeint, daß der Vater nur Macht, der Sohn nur Weisheit, der Geiſt nur Liebe wäre, ſondern Abälard will nur jeder der drei Perſonen das ihr eigenthümliche Attribut geben, durch das ſie ſich von der andern unterſcheidet. Wenn er den Vater die Macht nennt, ſo beſagt das, daß Gott durch ſich und alles durch ihn iſt. Der Sohn iſt die Weisheit, aber dieſe iſt ſelbſt eine Macht, nämlich die Macht zu unterſcheiden. Der Geiſt aber iſt ſchon nach der Lehre des heiligen Auguſtinus die Liebe des Vaters, der Quell der göttlichen Gnade und Güte alles übernatürlichen Lebens. Darum wird dem heiligen Geiſte in der Schrift die Vergebung der Sünden, die Wiedergeburt, die Confirmation beigelegt, kurz alle jene Bethätigungen des göttlichen Weſens, bei denen nicht ſeine Macht, ſondern ſeine Güte zur Erſcheinung kommt.[184]

Die Bilder, die er für die Einheit in der Dreiheit gebraucht, und die ihm von den Gegnern ſo bitter verdacht worden ſind, haben doch nur den apologetiſchen Zweck, den Tritheismus Roscelins zu widerlegen. So vergleicht er der göttlichen Subſtanz das Erz, aus welchem ein Künſtler, das Bild des Königs eingrabend, ein königliches Siegel macht, ſo daß Erz, Bild, Siegel eine ähnliche Einheit in der Dreiheit darſtellen. Aber indem er ſo den Tritheismus Roscelins widerlegt, zieht er ſich den Vorwurf zu, dem hypoſtatiſchen Fürſichſein der drei Perſonen nicht gerecht zu werden, und kommt in den Verdacht des Sabellianismus.

Anderſeits veranlaßte ſeine Definition des Geiſtes den Vorwurf Bernhards, er lehre Unterſchiede und Abſtufungen in der Trinität. Abälard geht in dieſer Beziehung von der Lehre der Kirche aus, daß nur der Sohn aus dem Weſen

des Vaters gezeugt sei. „Es sagen zwar einige Kirchenlehrer, daß auch der heilige Geist aus der Substanz des Vaters sei, aber doch ist er es eigentlich nicht, denn nur vom Sohne kann das gesagt werden; der Geist aber, obwohl er von derselben Substanz ist mit dem Vater, ist doch nicht aus der Substanz des Vaters und Sohnes; sonst müßte er vom Vater und Sohn erzeugt werden, während er doch vielmehr aus ihnen hervorgeht, was so viel heißt, als durch die Liebe sich auf einen Andern erstrecken, denn niemand kann gegen sich selbst gütig sein." Hat damit Abälard Unterscheidungen und Abstufungen in der Trinität gesetzt, so sind sie doch begründet in der Formulirung des Symbols selbst, das unterscheidet zwischen dem gezeugten Sohne und dem Geiste, der ausgeht von Vater und Sohn. Der Vorwurf des Arianismus ist jedenfalls eine arge Uebertreibung, auch wenn man finden sollte, daß Abälard nach Weise der Dialektiker die Unterschiede zu stark betone.

Im Widerspruche mit der Beschuldigung, daß Abälard nur Gott die volle Macht zuschreibe, steht die gleichfalls gegen ihn erhobene, daß er Gottes Allmacht bezweifle. Der Vorwurf gründet sich darauf, daß Abälard behauptet, Gott könne nur, was im Begriffe Gottes liege, in so fern könne die Creatur manches, was Gott nicht könne.[185] Gehen, sprechen, fühlen könne Gott nicht, obwohl er die Ursache davon sei, daß wir es können. Anderseits ist ihm der Begriff der Allmacht durch den Begriff der Heiligkeit und den Zweckbegriff begrenzt. Da unter den verschiedenen Möglichkeiten immer nur eine die beste ist, Gott aber vermöge seiner Güte nur immer das Beste will, ist Gott durch sein eigenes Wesen an diese eine beste Möglichkeit gebunden. Der Sache nach handelt es sich also bei dieser Behauptung Abälards um eine ethische Bestimmtheit des göttlichen Thuns, die Gegner aber

warfen ihm vor, er läugne die Allmacht Gottes, weil er die an sich selbstverständliche Schlußfolgerung aus der Weisheit und Heiligkeit Gottes in seiner paradoxen Weise dahin formulirte, Gott könne nicht mehr thun als er thue, nichts auf andere Weise oder zu anderer Zeit thun als er thue, nichts besser machen als er es mache, nichts von dem, was er thue, unterlassen.[186] Minder epigrammatisch ausgedrückt heißt das: Der Mensch kann auch das thun, was der Vernunft und Heiligkeit widerspricht, Gottes Erhabenheit zeigt sich darin, das er beides nicht kann. Wenn die Gegner sich daraus den Vorwurf schmiedeten, Abälard läugne Gottes Allmacht, so haben sie ihn nicht verstanden oder wollten ihn nicht verstehn. Wohl aber läßt sich denken, daß seine Schüler gerade diesem dunkeln Gebiete mit Vorliebe ihre Grübeleien zuwendeten und durch die paradoxen Sätze Abälards ängstliche Gemüther in Verwirrung setzten. In Wirklichkeit handelt es sich hier um eine der tiefsinnigsten Speculationen der Introductio, die zugleich von der spannenden dialektischen Methode Abälards ein glänzendes Beispiel giebt.

Die Frage, meint Abälard, ob Gott mehr oder Besseres schaffen könne als er schafft, lasse sich weder bejahen noch verneinen. Gott kann nur Gutes schaffen. Bringt er nun das Gute, das er schaffen könnte, nicht hervor, so müßte es ihm an gutem Willen fehlen, aber das ist unmöglich, denn er ist ja der absolut Gute. So folgt, daß Gott nicht *mehr* Gutes und nicht Besseres thun kann als er thut, und daß er dieses Beste mit Nothwendigkeit thut. Auf der andern Seite aber wissen wir, daß Gott einen Verworfenen beseligen oder einen Guten noch besser machen könnte. Gott kann also auch das thun, was er nie thun wird. Dann aber ist der Satz, daß Gott nur thun kann, was er wirklich thut, falsch. Flösse das Gute aus der Nothwendigkeit seiner Natur und

nicht aus seinem Willen, so brauchten wir ihm auch nicht zu danken. Gott kann also jederzeit nur das thun, was er will. Seine Macht geht nur so weit als sein Wille. Diese Macht aber und dieser Wille sind ewig unveränderlich, denn das Wesen Gottes ist in erster Reihe Unveränderlichkeit. Bei ihm giebt es darum auch keine Zeitfolge. Die Macht, die Gott einmal besaß, besitzt er immer; das, was er weiß, weiß er immer; was er einmal will, will er immer. Bei ihm ist jede Bewegung ausgeschlossen. Wenn wir sagen, daß Gott etwas thue, so darf man sich dabei keine Bewegung in Gott denken, durch welche er in Thätigkeit übergeht, sondern man bezeichnet damit nur eine neue Wirkung seines ewigen Willens. Unter dem Thun Gottes kann man nichts Anderes verstehen, als daß er die Ursache dessen ist, was geschieht. Von einer Handlung Gottes kann dagegen nicht geredet werden, da jede Handlung eine Bewegung ist. Was wir eine Handlung Gottes nennen, ist nur die ewige Disposition in seinem Geiste, sofern sie zur Wirklichkeit gebracht wird. In der Disposition Gottes selbst aber ändert sich nichts, sie ist dieselbe vor ihrem in Erscheinung Treten, wie nach demselben. Auch eine örtliche Bewegung giebt es in Gott so wenig wie eine zeitliche. Alles Wirken Gottes auf die Welt ist mithin als bloßes Eintreffen einer ewigen Willensbestimmung zu denken.

Bei diesem Betonen der Unveränderlichkeit Gottes erhob sich nun aber die Schwierigkeit, wie Gottes Menschwerdung zu begreifen sei, und Abälard sieht sich hier zu so gewagten Auskünften gedrängt, daß ihnen gegenüber Bernhard alle seine früheren Heterodoxieen „Kinderlieder" (naenias) nennt. Nach den entwickelten Voraussetzungen ist auch die Menschwerdung nichts als ein zeitliches Eintreffen der ewigen Disposition des göttlichen Willens. Eine reale Wesensbetheiligung Gottes an der Menschwerdung erschiene als eine

Bewegung oder Veränderung, Gott aber ist unveränderlich. Durch die Menschwerdung tritt mithin keine Veränderung im göttlichen Wesen ein. Das Göttliche verhält sich in Christo zum Menschlichen wie das Geistige zum Körperlichen. So wenig der Geist zum Körper wird, so wenig wird Gott in der Menschwerdung anders als er zuvor war. „Der Mensch", sagt die Introductio, „ist ein körperliches Wesen, aus Gliedern bestehend und vergänglich. Gott ist weder ein körperliches Wesen, noch besteht es aus Gliedern, noch kann es vergehen. Man kann also nicht im eigentlichen Sinne sagen, daß der Mensch Gott sei. Ein Mensch, der ein Geschöpf ist und einen Anfang hat, kann nicht Gott sein, denn damit würde ein neues Element in die Gottheit eingeführt, die doch unveränderlich ist. Vor solcher Verkehrtheit aber warnt uns Gott, wenn er sagt: „Israel, wenn du mich hörst, wird in dir kein neuer Gott sein." Menschwerdung heißt also nur, daß die göttliche Substanz der menschlichen beigesellt wird in eine Person, doch nicht so, daß die göttliche Substanz das werde, was die menschliche ist, so wenig der menschliche Geist Fleisch wird, dem er geeint wird, noch in dessen Natur verwandelt wird. Gott kann demnach eben so wenig Mensch sein als der Mensch Gott, weil sonst folgen würde, daß Gott etwas Geschaffenes sei, oder etwas, was er nicht immer war." Der Logos verhält sich also zur Seele Jesu wie diese zum Fleische, und ausdrücklich betont Abälard, die Seele Christi könne nicht dasselbe Wissen haben wie der Logos, sonst wäre die Creatur dem Schöpfer gleich, was widersinnig. So hatte Christus auch nur als Mensch einen von Gott verschiedenen Willen, nicht als Logos. Von diesem Standpunkt aus kommt Abälard dann zu dem weiteren Paradoxon, daß Christus gegen seinen Willen für uns gelitten hat, denn der menschliche Wille will nur das, was ergötzt. Daß er aber gegen seinen Willen für uns litt, gerade das ist sein Verdienst. „Gelitten hat er

also nicht, weil er leiden wollte, was er ja im Tode fürchtete, sondern weil er seinen Vater liebte, von dem er wußte, daß er dieses wolle und wünsche. Wenn also die Schrift sagt, geopfert ist er worden, weil er selbst es gewollt hat, so heißt das nur: den nothwendigen Tod hat er gut geheißen und gebilligt." Diese Scheidung des menschlichen und göttlichen Willens in Christo ist es, was man den Nestorianismus Abälards genannt hat und der in seiner Vorliebe für scharfe Distinctionen seinen Grund hat. Die communicatio idiomatum ist für Abälard nur eine uneigentliche Ausdrucksweise; in seiner Auslegung des apostolischen Symbols gebraucht er für sie das Bild von einem Menschen, der nach seinem Leibe schön und nach seinem Geiste weise ist, so daß man nun den ganzen Menschen einen schönen oder weisen nennen kann. So könne man Christus Gott oder Mensch nennen. In Wirklichkeit aber hält er beides so auseinander, daß er läugnet, daß Christus eine der drei Personen der Trinität sei. Nur der Logos, der sich in Christus dem Menschen geeint hat, ist eine der drei Personen der Trinität, nicht der Mensch, der vom Logos angenommen ist, denn die beiden Naturen können in ihrer Einheit nicht etwas Ewiges sein, weil einer von ihnen die Ewigkeit nicht zukommt und damit ein neues Element in die Gottheit, die unveränderlich ist, eingeführt würde. In diesem Interesse, die Unveränderlichkeit Gottes trotz der Fleischwerdung des Sohnes festzuhalten, scheidet er in Christo die Gottheit von der Menschheit und schließt die Menschheit von der Gemeinschaft der Trinität aus. Wie Bein und Fleisch, meint er, in dem menschlichen Körper, oder Stein und Balken in einem Hause zu einer Einheit miteinander verbunden seien, ohne daß sie ihre Substanz veränderten, so werde auch die Gottheit, indem sie sich mit einem Menschen zu einer Person verbinde, nichts anderes als sie zuvor war.[187]

Eine ſolche Auseinanderhaltung der beiden Naturen in Chriſto klang freilich neſtorianiſch, doch war für ihn das tertium comparationis die Unveränderthheit des göttlichen Weſens, nicht die Spaltung der Perſon Chriſti, und es war nicht ſtatthaft, aus einer Vergleichung Conſequenzen über den Zweck hinaus zu ziehen, zu dem er ſelbſt die Vergleichung gemacht hatte. Bernhard von Clairvaux aber erſchien dieſes ſcharfe Scheiden und Auseinanderhalten deſſen, was der göttlichen und was der menſchlichen Natur in Chriſto zukomme, als ein pietätsloſes Wühlen in den Eingeweiden des Heiligen und beſtimmte den Abt von Clairvaux zu dem harten Urtheil: redet er von der Perſon Chriſti, ſo ſchmeckt es nach Neſtorius.[188]

Noch anſtößiger klangen für die Zeitgenoſſen Abälards Speculationen über das Weſen der Sünde, die er in dem erſten Buche ſeiner Ethik und in dem Commentare zum Römerbrief vortrug. Sünde geht nach Abälard überall hervor aus bewußtem Willensentſchluſſe, und in ſeiner Neigung, die Dinge auf die Spitze zu treiben, gab er hier durch die Behauptung Anſtoß, daß die Vollendung der That dem Verdienſte oder der Schuld nichts hinzufüge. So trat ſchon im Paradieſe der Sündenfall in dem Momente ein, in dem Eva innerlich den Entſchluß faßte, von der verbotenen Frucht zu eſſen. Für Adam will Abälard als Milderungsgrund geltend machen, daß er die geliebte Gattin nicht durch Zurückweiſung der gebotenen Frucht betrüben wollte. Ueberhaupt aber hält er dieſe erſte Sünde für minder bedeutend in Vergleichung mit vielen ſpäteren und glaubt, daß Gott dieſelbe nur zur Abſchreckung ſo ſchwer geſtraft habe.[189] Mit der herrſchenden auguſtiniſchen Lehre, daß der erſte Sündenfall das für die ganze Menſchengeſchlecht entſcheidende Ereigniß geweſen und dieſe Sünde alle Geſchlechter mit ihrer Schuld belaſtet habe, ſteht dieſe, an Zwinglis laxere Anſichten erinnernde

Auffassung in schroffem Widerspruch. Abälard streift sogar spätere rationalistische Einfälle, wenn er in seinem Commentar zur Genesis die Meinung der Erwähnung werth findet, daß der Baum der Erkenntniß der Weinstock gewesen sei, wofür spreche, daß der Genuß die Sinnlichkeit gereizt habe, wie das die Folge des Weingenusses zu sein pflege.[190] Wenn nun auch die damaligen Lehrer stritten, ob die verderblichen Folgen der ersten Sünde daher zu erklären seien, daß die menschliche Seele, die damals nur in Adam und Eva ihrer Substanz nach vorhanden war, für die kommenden Generationen verderbt wurde, oder ob die Körper zerrüttet worden seien, die von da an der Seele ungehorsam waren und so die Seele mit zerrütteten, darin waren sie doch einig, daß die Schuld der Stammeltern sich auf die Nachkommen vererbt habe, da diese in dem ersten Menschenpaare mitsündigten. Abälard aber leugnet diese Vererbung der Schuld, weil für ihn die Sünde lediglich in der freien Willensentschließung besteht. Eine ererbte Schuld giebt es überhaupt für ihn nicht. Von Schuld, meint er, könne erst die Rede sein, nachdem die Seele, zur Erkenntniß des Gesetzes Gottes gelangt, sich durch Reizungen oder Schmerzgefühle des Leibes verleiten läßt, dieses Gesetz zu übertreten. So ausschließlich suchte er in der intentio das Wesen der Sünde, daß er sich sogar zu dem Paradoxon fortreißen läßt, diejenigen, die der Ueberzeugung waren, Gottes Gesetz verlange die Kreuzigung Christi, hätten nicht gesündigt, indem sie Christum kreuzigten, da sie die Intention hatten, Gottes Gesetz zu erfüllen, wohl aber würden sie gesündigt haben, falls sie es gegen ihre Ueberzeugung unterließen.[191] Eine solche Exemplification erregte natürlich großen Anstoß und mit der Meinung, daß Unwissenheitssünden ohne Schuld seien, ließ sich die Kirchenlehre von der ererbten menschlichen Schuld und der Verdammniß der

ungetauft ſterbenden Kinder überhaupt nur ſehr künſtlich ausgleichen, ja es erſcheint als Härte und Inconſequenz, wenn Abälard auf dieſem Punkte dann doch der Kirchenlehre treu bleibt. Der Schrift gegenüber rechtfertigt er ſeine pelagianiſche Meinung von der Erbſünde in ſeiner Auslegung des Römerbriefs damit, daß dieſelbe unter Sünde bald wirkliche Sünde d. h. Verachtung Gottes verſtehe, bald Sündenſtrafe, in welchem Sinne es heiße, Chriſtus hat unſere Sünden getragen, d. h. unſere Strafe uns abgenommen, bald Opfer für die Sünde, in welchem Sinne der Apoſtel Chriſtum ſelbſt unſere Sünde nenne. Wenn wir alſo ſagen: Die Menſchen werden mit der Erbſünde geboren, und erben dieſelbe von ihrem Stammvater, ſo ſcheint das mehr auf die Strafe der Sünde, unter welcher ſie noch ſtehen, als auf eine Schuld der Seele und auf die Verachtung Gottes bezogen werden zu müſſen. Denn wer noch nicht den freien Willen hat, und ebenſo noch keinen freien Gebrauch der Vernunft, dem kann auch keine Uebertretung oder Unterlaſſung, noch irgend ein Verdienſt, wonach er des Lohnes oder der Strafe würdig wäre, zugerechnet werden. Die Erbſünde iſt alſo nur ein Verfallenſein der Sentenz, nach welcher Adam für ſeine Sünde geſtraft wurde, oder die Verdammungswürdigkeit, die auf uns laſtet in Folge der Sünde der erſten Eltern. Daß dieſe Auffaſſung mit Nothwendigkeit aus der Definition der Sünde als einer freien Willensentſchließung folgte, änderte nichts an ihrer Heterodoxie und Bernhard urtheilt über Abälards Lehre vom Menſchen nicht milder als von ſeiner Lehre von Chriſtus, ſondern ſagt rund und bündig: „sapit Pelagium.“[192]

Aehnlich ſteht es mit Abälards Lehre von der Erlöſung. Die Frage, warum gerade die zweite Perſon der Trinität Menſch werden mußte, entſchied ſich ihm von ſeiner Annahme

her, daß der Logos wesentlich die Weisheit Gottes ist, der Logos also einzutreten hatte, wo es sich um die Belehrung der Menschheit handelt. Nach den ältern Lehrern hat Christus unsere Erlösung gewirkt, indem er dem Teufel mit seinem Leben ein Lösegeld zahlte für die Seelen, die sich durch den Sündenfall unter die Herrschaft des Bösen gegeben hatten, Anselmus dagegen faßt den Tod Christi vielmehr als Genugthuung für Gott, dessen Ehre durch den Ungehorsam der Menschen gekränkt wurde. Abälard verwirft beide Vorstellungen.[193] Der Teufel konnte durch Verführung zum Bösen sich so wenig ein legitimes Recht auf die Verführten erwerben, als ein Sklave legitimer Herr seines Mitsklaven wird, falls er ihn zum Ungehorsam verleitet, ganz abgesehen davon, daß er den versprochenen Lohn: „eritis sicut deus“, gar nicht hätte beschaffen können. Aber auch Gott ist dieses Lösegeld nicht entrichtet worden, da Gott es ja selbst entrichtet hat und an dem Tode seines Sohnes durch die Menschen gewiß nicht so großes Wohlgefallen empfand, daß er ihnen um deßwillen ihren Abfall von seinen Geboten verziehen hätte. Wenn schon der Ungehorsam im Paradiese eine Sühne erforderte, welche Sühne erfordert dann erst die Tödtung des Sohns auf Golgatha! Die Lehre vom Lösegeld ist also nach beiden Seiten hin unhaltbar. Der Tod Christi hatte nach Abälard vielmehr den Zweck, durch die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe uns zur Gegenliebe zu bewegen. Die Liebe, welche jener Liebesbeweis in uns erweckt, treibt die Furcht aus, sie macht uns zu Kindern Gottes, befreit uns von der Sünde, indem wir dem, den wir lieben, gehorsam sind, und wirkt so unsere Erlösung. Die Liebe zu Gott, die die Bedingung alles Heils ist, wird in uns gewirkt durch den Liebesbeweis, den Gott gab, indem er für uns litt und starb. In diesem Sinne sagt Christus selbst: „Ein Feuer habe ich

angezündet, wie wollte ich, es brennete ſchon!“ Dieſe pſychologiſch vermittelte Wirkung des Todes Chriſti iſt gewiß eine der anſprechendſten Wendungen der Speculation Abälards, die Männer der Kirche aber wollten von einer Theorie nichts wiſſen, die alles auf die Empfindung des Menſchen ſtellte. Gaufried, Bernhards Freund, warf dieſer Verſöhnungslehre vielmehr vor, daß ſie den Opfertod Chriſti entwerthe und nur das Beiſpiel Jeſu und die Entflammung der menſchlichen Liebe übrig laſſe,[194] und Wilhelm von S. Thierry behauptet ſogar, Abälards Schüler munkelten unter ſich, Chriſti Erſcheinen ſei überhaupt nicht nöthig geweſen.[195] Richtig iſt daran nur, daß bei Abälard die ſubjective Seite der Aneignung des auf Golgatha erworbenen Heils ſtärker betont wird als deſſen objectiver abſoluter Werth. Mehr von der Umſtimmung des Menſchen als von der Umſtimmung Gottes wird geredet, und Chriſtus iſt ihm mehr der Verkündiger des bereits verſöhnten Gottes als der Urheber der Verſöhnung. Dem myſtiſchen Glaubensbedürfniß aber erſchien dieſe Rationaliſirung der Verſöhnungslehre als eine Verflachung derſelben. Man wollte keine Verſöhnung, die erſt aus der Reflexion des Menſchen entſpringt, ſondern eine ſichere, objective, von menſchlichen Velleitäten unabhängige, und ſo verharrte man auf der handgreiflicheren Auffaſſung, daß Chriſtus dem Teufel ein Löſegeld gezahlt habe, das uns aus der Botmäßigkeit des Böſen loskaufte. Das allein ſchien eine objective und wahrhaftige Erlöſung, die wir uns nicht ſelbſt vermitteln müſſen, und nur ſie entſprach dem Glauben der Väter. Auch Bernhard rügt Abälards Abweichen von einer ſo alten und allgemeinen Lehre als dreiſt und gottlos. „Reizt der nicht mit Recht aller Hände gegen ſich“, ſchreibt er dem Papſte, „deſſen Hände gegen alle ſind. Wäre es nicht billiger, man würde ſolchen Mund mit Stricken ſchweigen als mit Gründen wider-

legen?“ Wenn, ſo meint Bernhard, 2 Tim. 2, 26 von des Teufels Strick die Rede iſt, von dem Chriſtus die Seele losmachen mußte, wenn Luk. 10, 18 Jeſus ſelbſt nach Ausſendung der ſiebzig Jünger den Satan vom Himmel fallen ſah wie einen Blitz, ſo beſtand ſein Werk auf Erden allerdings darin, daß er uns durch ſein Blut aus der Gewalt des Böſen erlöſte. „Möge Abälard daraus lernen, daß der Teufel nicht bloß eine Macht, ſondern auch eine gerechte Macht über die Menſchen gehabt hat, auf daß er als eine nothwendige Folge auch das anerkenne, es ſei allerdings der Sohn Gottes Fleiſch geworden, um die Menſchen zu befreien.“ Dieſer „aufgeblaſene Menſch des Verderbens“ wage aber die ganze Erlöſung durch Chriſtus ſo zu entleeren, daß er einfach mit Pelagius lehre, Chriſtus habe uns ein Beiſpiel der Liebe vorgehalten. Auch dieſer Vorwurf iſt übertrieben, denn eine objective und reelle Heilswirkung ſchreibt auch Abälard dem Tode Chriſti zu. Nach ſeiner Meinung iſt Chriſti Tod keineswegs nur ein Vorbild der Liebe, ſondern dieſer Opfertod Chriſti wirkt *mit Nothwendigkeit* in uns die Liebe, die uns zu Gotteskindern macht. Dazu iſt Chriſtus für Abälard auch in ſo fern der Schöpfer unſeres Heils, als er ſeine Fürbitte für uns einlegt, Gott aber den, der ſelbſt nie geſündigt hat, erhören *muß*. Chriſti Fürbitte ergänzt, was der bußfertigen Menſchheit noch an Verdienſten abgeht. Darum aber war die Menſchwerdung des Logos nöthig, damit ein ſündloſer Menſch da ſei, der *das Recht* hat, bei Gott Erhörung zu verlangen. Objectiver Grund unſeres Heils bleibt alſo Chriſtus allewege. Was Abälards Theorie aber allerdings anfechtbar machte vom Standpunkte der Kirchenlehre, das war die Art, wie er den Begriff der *ſtellvertretenden Genugthuung* zur Seite rückte. Daß Chriſti Blut Gottes Zorn verſöhnt und uns dem Teufel abgekauft,

das gab dem nach Erlöſung verlangenden und ſeiner eigenen Unfähigkeit bewußten Gläubigen erſt ſeine rechte Sicherheit. Gerade hier klaffte in Abälards Lehre eine bedenkliche Lücke, auf die die Gegner entrüſtet hinwieſen, und wenn Abälards pſychologiſch vermittelte Erlöſung dem Verſtande einleuchtender war, ſo iſt das für Bernhard ihre ſchlechteſte Empfehlung. „Der unvergleichliche Doctor," ſagt er in ſeinem Tractate von den Irrthümern Abälards, „der auch die Tiefen der Gottheit erſchließt und ſie hell und zugänglich macht, hat das ſeit Aeonen verborgene Geheimniß ſo plan und offen gelegt, daß auch der Unbeſchnittene und Unreine mit Leichtigkeit hindurchgeht." Eine Chriſtologie ohne Geheimniſſe war das Letzte, was man in Clairvaux begehrte.

Dieſe ſelbe Zurückſtellung der objectiven Heilsvermittlung beklagten die Gegner an Abälards Lehre von den kirchlichen Satisfactionen, wie ſie ſich in ſeinen Theorieen über die Buße und Beichte kund that. Die Vergebung der Sünden ſetzt auch bei Abälard aufrichtige Buße und, wie die Kirche vorſchreibt, das Bekenntniß der Sünden voraus. Die Beichte vor dem Prieſter empfiehlt er, doch iſt ſie nicht unerläßliche Bedingung der Vergebung, denn die Schrift ſchreibt nur vor, daß wir uns, nach Jakobus 5, 16, untereinander unſere Sünden bekennen. Wer alſo keinen Prieſter zur Hand hat, möge ſich getroſt an ſeinen Nächſten oder direkt an den himmliſchen Hohenprieſter wenden. Es giebt Prälaten, denen zu beichten nicht heilſam, ſondern verderblich iſt,[196] die weder für uns bitten, noch erhört zu werden verdienen. Auch könne es Umſtände geben, unter denen man aus Rückſicht auf das Gemeinwohl die Beichte beſſer unterläßt, um nicht größeren Schaden anzurichten oder das Aergerniß zu vergrößern. Im Allgemeinen aber erkennt Abälard die Pflicht der Beichte an, ohne doch darum die Nothwendigkeit einer prieſterlichen Abſo-

lution anzuerkennen. Ueber die priesterliche Lossprechung denkt Abälard im Gegentheil so wie sein Schüler Arnold von Brescia später gelehrt hat, der sich in seinen Reden auf die gleiche Jakobusstelle bezog. Wir sollen für unsere Sünde Satisfactionen leisten, aber wenn der Priester uns zu milde Satisfactionen auferlegt, so hat das nur die Folge, daß wir im Jenseits um so größere Strafen werden zu absolviren haben; die Gewalt des Priesters bezieht sich also nicht auf das Jenseits. In diesem selbigen Zusammenhange ist es denn auch, daß Abälard gegen den Sündenablaß um Geld eifert und so Luthers Gedanken um ein halbes Jahrtausend vorweg nimmt. „Es giebt etliche Priester," sagt er, „die gegen Geldspenden die auferlegten Strafen der Genugthuung nachlassen oder erleichtern, indem sie nicht so sehr darauf sehen, was der Herr will, als wieviel das Geld beträgt. Die nicht fragen, wo ist der Herr, sondern, wo ist das Geld?"[197] Entrüstet weist er auch auf Bischöfe hin, die bei der Einweihung von Kirchen, Altären, Gottesäckern und bei ähnlichen Anlässen, bei denen man reiche Gaben erwartet, bald den vierten, bald den dritten Theil aller aufgelegten Bußen erlassen, wie man vorgiebt aus Liebe, in der That aber aus der verwerflichsten Geldgier. Hätten sie solche Gewalt, so würden sie am besten ihre Liebe damit erweisen, daß sie ihren Untergebenen überhaupt jede Genugthuung schenkten und alle Sünde unentgeltlich vergäben. Aber nicht nur die leichtfertige Sündenvergebung erklärt er für unwirksam, sondern er stellt die Befugniß der Bischöfe zu binden und zu lösen überhaupt in Frage.[198] Da es offenbar ist, daß es vielen Bischöfen sowohl an Frömmigkeit wie an Einsicht fehlt, so kann Gott unmöglich an das Binden und Lösen solcher Bischöfe gebunden sein, er würde ja sonst ihnen ähnlich werden. Wenn sie dem Einen aus Begünstigung die Strafe erlassen, dem Andern aus Feindschaft sie unver-

hältnißmäßig erhöhen, oder im Parteihasse auch Bußfertigen die Absolution völlig verweigern, so kann sich Gott nicht zum Vollstrecker solcher parteiischer Sprüche machen, wie denn auch schon eine afrikanische Synode es ausspreche, daß ein Bischof, der mit Unrecht excommunicirt, sich selbst excommunicirt. Wie der Satz „ihr seid das Licht der Welt" oder „ihr seid das Salz der Erde", so gelte auch der vom Binden und Lösen nur von den Aposteln und solchen Nachfolgern derselben, die ihnen an Heiligkeit und Weisheit ähnlich sind. Er galt nicht von Judas und eben so wenig gilt er von den ungerechten Bischöfen von heute. Wenn also Christus spricht: „was Ihr auf Erden bindet, soll im Himmelreich gebunden sein", so versteht er unter Himmelreich, wie auch sonst öfter die Kirche. Aus ihr kann auch der unwürdige, tyrannische Bischof ausschließen, so weit seine Macht reicht, aber darüber hinaus für das Himmelreich gilt sein frevler Machtspruch nicht. Wie selbstverständlich uns diese Meinung scheint, Abälards Gegnern erschien eine solche Läugnung des Schlüsselamtes so häretisch, daß auch dieser Satz später unter denen erscheint, mit denen man die Excommunication Abälards begründete.

Man hat oft gefragt, in welchen Stücken denn Arnold von Brescia der Schüler Abälards gewesen sei, da die dem Brescianer vorgeworfenen Irrlehren sich nur sehr mittelbar aus Abälards Theorien herleiten lassen und Abälard in der Praxis nicht ein Förderer, sondern ein entschiedener Gegner jedes Schisma war? In der That scheint der Verfasser der Rede vom heiligen Petrus[199] von aller Verantwortung für das schismatische Treiben Arnolds frei und ledig. Hier aber, in den letzten Capiteln der Ethik,[200] entdecken wir die Lehren, in denen Arnold Abälards Schüler geworden ist, und die Uebereinstimmung ist hier so groß als bei der Verschiedenheit ihrer Naturen überhaupt möglich war. Dieser

Abſchnitt der Ethik Abälards wurde das Grundthema von Arnolds agitatoriſcher Beredſamkeit. Dabei liegt am Tage, daß von dieſen beiden Männern Abälard weitaus der reichere Geiſt war. Aus dem Platzregen von Gedanken, den Abälard in jeder Vorleſung über ſeine Hörer ausſchüttete, ſind es einige wenige, die Arnold aufgreift, volksthümlich ausprägt und die ihm für ſeine ganze reformatoriſche Thätigkeit genügten. Sein Hauptſatz war der von Abälard in der Ethik ausgeſprochene: ein wahrer Nachfolger Petri ſei nur der, der ein apoſtoliſches Leben führe. Wer nicht in Wahrheit ſich als Nachfolger Petri erweiſe, habe auch die Schlüſſelgewalt Petri nicht; lieber ſolle man einem würdigen Laien beichten als jenen Simoniſten, die mit dem Heiligen Handel treiben.[201]

Wie dieſe Gedanken Abälards vorwärts auf Arnold und die Arnoldiſten weiſen, ſo ſtehen ſie rückwärts mit den Gedanken der Patarener in Verwandtſchaft, die die Gemeinden mit verwandten Argumenten vor den Sacramenten unwürdiger Prieſter gewarnt hatten. Der Unterſchied iſt nur, daß Abälard eine praktiſche agitatoriſche Anwendung dieſer Grundſätze, wie die Patarener Oberitaliens und die Lombarden Arnolds ſie beliebten, durchaus verwarf. Er wollte kein Schisma. Mit den Biſchöfen wollte er in Frieden leben, wenn ſie nur ſeine Lehrfreiheit reſpectirten. Stets verſicherte er, daß er die Entſcheidungen der Kirche anerkenne und verdamme, was ſie wirklich verdammt habe. So ſuchte er auch hier ſich mit der Wirklichkeit abzufinden, die Arnold von Brescia auf den Kopf ſtellte.[202] Die Kirche hatte den Grundſatz der Patarener, daß die Wirkſamkeit der Sacramente abhängig ſei von der perſönlichen Würdigkeit des ſpendenden Prieſters, verworfen, ſo verwirft auch er ihn, aber freilich berührt dieſe Entſcheidung ſeine Lehre von der Abſolution nicht, weil er die Beichte und Abſolution nicht unter die

Sacramente rechnet. Beide ſind ihm nur kirchliche Inſtitutionen, die nützlich oder ſchädlich, wirkſam oder unwirkſam ſind, je nachdem ſie gebraucht werden. Das iſt wohl der Grund, weshalb er Buße und Prieſterweihe unter den Sacramenten gar nicht aufführt. Im Uebrigen theilt er durchaus den mittelalterlichen Glauben an das Wunder des Sacramentes. Es ſcheint im Abendmahle Brot und Wein da zu ſein, was aber wirklich da iſt, iſt Leib und Blut Chriſti. So ſtellt er ſich vor, daß nach der Conſecration die Geſtalten des Brotes und Weines in der Luft verbleiben, obwohl ihre Subſtanz nicht mehr exiſtirt, ſo wie bei einer Engelerſcheinung die Geſtalt eine Luftſpiegelung iſt, während die Engel als reine Geiſter keinen Körper haben. Der Leib Chriſti iſt alſo nicht Brot geworden, ſondern ein Schein von Brot und Wein ſchwebt in der Luft, wo zuvor Brot und Wein war, in dieſem Scheine aber birgt ſich Leib und Blut Chriſti. Abälard wollte ſo das Wunder, daß die Subſtanz des Leibes unter der species des Brotes bei der Communion gereicht wird, begreiflich machen, aber die Gegner rechneten ihm auch das, was uns als höchſter Triumph des Glaubens erſcheint, das Sichtbare als Schein und das Vorgeſtellte als Wirklichkeit zu nehmen, als Ketzerei an, und unter den Anklagen des Mönches Wilhelm leſen wir als neunte Abälards Meinung: „Bei dem Sacramente des Altars bleibe die Form des früheren Sacramentes in der Luft.“ Das eifrige Bemühen, die Kirchenlehre zu erweiſen, darf man doch auch in ſolchen abſonderlichen Wendungen nicht verkennen. Er hat darauf ernſte und tiefſinnige Gedankenarbeit verwendet, während die Gegner ſich begnügten, die ſauer anzuſehen, die auf die Schwierigkeiten hinwieſen oder ihre Gläubigen auf das andere Leben vertröſteten, wo nach dem heiligen Bernhard ſich alle dieſe Widerſprüche löſen würden. Wem es, wie Abälard, nicht genügte, ſich

an Worte zu halten, der erfuhr bald, wie schwer es war, in diesem Irrgarten mittelalterlicher Kirchenlehre den falschen Weg zu meiden. Indem der Philosoph die eine Ketzerei vermied, streifte er die andere um so sicherer. So allein, nicht durch seinen bösen Willen, wurde Abälard zum Ketzer. Die Schule Bernhards aber war entschlossen, dem Treiben der „Dialektiker" ein Ende zu machen und ihnen das Bürgerrecht in der Kirche aufzusagen. Das erste Opfer dieser Reaction wurde mit Nothwendigkeit das berühmte Haupt der ganzen Schule, der König der Dialektiker, „der allein den Umgang des Aristoteles genossen zu haben schien".

Es gehörte in der That schon ein tieferes Eingehen auf Abälards Meinungen dazu, um zu finden, daß seine Paradoxieen im Grunde viel unschuldiger waren als sie klangen und mit der Kirchenlehre sich keineswegs in einem unlöslichen Widerspruche befanden. Aber zu einer solchen billigen Würdigung war doch immer eine gewisse Sympathie für Abälards Art und Weise erforderlich, und wo hätte die bei den Führern der damaligen mystischen Bewegung herkommen sollen, die diesen scholastischen Tournieren überhaupt mit gerunzelter Stirne gegenüber standen? Betrachtete doch der größere Theil des französischen Episcopats die Erneuerung der zu Soissons verurtheilten theologischen Schule als ein Unglück. „Verflucht sei, wer Jericho wieder aufbaut!" schrieben die Bischöfe an den Papst, als Abälard nach Rom appellirte. Vor allem aber mußte Bernhard, dem der Glaube eine unmittelbare Offenbarung Gottes im Gemüthe war, die rationalisirende Darstellung und dialektische Vermittelung des Dogma, wie Abälard sie beliebte, im Innersten mißfallen, und je einflußreicher vor Zeiten Abälards Lehrthätigkeit zu Nôtre Dame gewesen war, um so fester war er entschlossen eine Erneuerung derselben „auf dem Berge" nicht zu dulden.

Siebentes Kapitel.

Die Synode von Sens.
1141.

Damnamus, aiebant.
Berengarii
scholastici apologeticus.

Der Gegensatz zwischen Abälard und Bernhard war kein zufälliger, sondern ihre innersten Naturen standen in einem unversöhnlichen Widerspruche. Bernhard ist von Haus aus der Repräsentant derjenigen Frömmigkeit, die ohne Vermittlung von Begriffen und Gedankenoperationen Gott erfahren will im Gemüth. Er hält sich an das Wort Augustins, daß, wer Gott erkennen wolle, damit anfangen müsse, ihn zu lieben. Sehr im Gegensatz zu Abälards selbstbewußter, auf die Kraft der eigenen Dialektik vertrauender Speculation ist Bernhards Theologie demüthige, mönchische Contemplation. Die Sünde in der Sünde ist ihm überall der menschliche Hochmuth. Das war schon der Inhalt der ersten Sünde, daß Adam werden wollte wie Gott und dadurch, so viel an ihm lag, die ganze geschöpfliche Ordnung verkehrte.[203] So ist von Anfang der Hochmuth die Wurzel der Naturverkehrtheit, und umgekehrt sproßt in dem Akte aufrichtiger Selbsterniedrigung die Wurzel des Lebens und der Rechtfertigung. Die Erlösung der durch ihren Hochmuth Gefallenen begann damit, daß der Gottmensch sich selbst erniedrigte und Knechtsgestalt annahm und eine

neue Ordnung der Demuth dem Princip des Satans entgegenstellte, der das Geschöpf beredete, es könne Gott gleich sein.[204] In dem Akte der vollkommensten Selbsterniedrigung, indem Gott den Sklaventod am Kreuze starb, wog er die Sünde des Hochmuths wieder auf, und der verklärte Leib, der aus diesem Tode hervorging, wurde das wahre Brot des Lebens, nachdem wir den Baum des Lebens verscherzt haben. Wie in Christi Thränen der ganze Leib der Kirche neu gewaschen ist von den Makeln der Sünde, so fließt fortan aus dem Sacramente seines Leibes und Blutes die wahre Nahrung zum Leben.[105] Die Eucharistie ist fortan das Brot Gottes, das vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben giebt. Außer diesem Leben vermag weder das Beispiel, noch der Rath etwas. Denn beide sind, ohne die reale Gnadenmittheilung, die uns erst zum Guten fähig macht, nichts als ein Gemälde ohne Untergrund. Die Wirkung des Sacraments ist aber ebenso physisch, wie psychisch. Das Sacrament heilt die böse Natur von ihrer Sünde und wird der Seele eine Lebensspeise. Die Wege des Menschgewordenen werden nur dann unsere Wege, wenn wir durch Aufnahme seines Leibes im Sacrament mit ihm ein Leib geworden sind.

Von diesen mystisch asketischen Voraussetzungen aus konnte sich das Leben nur mönchisch gestalten. Durch die Sünde des Hochmuths ist unsere Freiheit verloren gegangen,[206] durch die Demuth des Gottmenschen erhalten wir die Freiheit zurück; unser neues contemplatives Leben hat nun aber ebenso die Selbsterniedrigung zum Inhalt, wie der Hochmuth Inhalt unseres Fleischeslebens gewesen ist. Selbsterniedrigung ist der einzige Weg zu Gott.[207] Im Gegensatze zu den Kindern der Welt, welche auch heute noch der Versuchung des Satans folgen und auf dem Wege des Hochmuths und der eigenen natürlichen Kräfte des Erkennens und Wollens

das Ziel des Gott gleich werdens ſich vorgaukeln, ſoll der Fromme ſich erniedrigen, denn die Sünde iſt der Hochmuth, die Gnade iſt die Demuth. Das ſind die mönchiſchen Grundgedanken von Bernhards Theologie. Bei dieſer asketiſchen Lebensſtimmung konnte dem Heiligen von Clairvaux Abälards ſelbſtbewußte Dialektik nur ein ſchweres Aergerniß ſein. Dem Lehrer der Selbſterniedrigung ſtellte ſich das kecke Treiben der Dialektiker als Jugendverführung dar. Der bleiche, abgehärmte Ciſtercienſer wollte die Jugend zerknirſchen, unter ein Leben der Buße beugen, einen Wetteifer der Demuth und Selbſterniedrigung in ihr entfachen, wie mußte es da ihn ſchmerzen, dieſe Knaben zu ſehen, die über alle Geheimniſſe des Himmels und der Erde abſprachen, über alle Dogmen der Kirche zu Gericht ſaßen, in prahlender Selbſtgefälligkeit ſich blähten, als ob erſt mit ihrer Schule Wahrheit und Wiſſenſchaft in Frankreich Einzug gehalten hätten! War das die Lage, ſo konnte auch der Conflict nicht ausbleiben. Lotulf und Alberich mögen Abälard aus Brotneid bekämpft haben, Bernhards Kampf war gerecht, denn der große Reformator der Klöſter und der Frömmigkeit fand in Abälards Schule das größte Hinderniß ſeiner Reformen.

Dennoch bewegt ſich der Kampf des Myſtikers und des Dialektikers vielfach in der Sphäre des Mißverſtändniſſes. Es liegt am Tage, daß Bernhard und Abälard unter dem Worte *Glauben* ganz verſchiedene Dinge verſtanden. Bernhard meint mit Glauben den Vorgang im Gemüthe, während Abälard das *Dogma* als den chriſtlichen Glauben bezeichnet. Wenn Bernhard behauptet, daß der Glaube dem Verſtehen vorangehe, ſo iſt das von ſeinem Standpunkte aus vollkommen richtig. Wenn unſere religiöſen Erfahrungen nicht aus dem Verſtande fließen, ſondern Erfahrungen unſeres Gemüthslebens ſind, müſſen ſie erſt da ſein, ehe der Verſtand

über sie reflectiren kann. Das Dogma dagegen ist das Produkt dieser Reflexion, und ehe wir behaupten können, an das Dogma zu glauben, das heißt, es als richtig anzuerkennen, müssen wir es mit dem Verstande begriffen haben. Beide Theile hatten also, wie sie den Glauben verstanden, Recht, sie hatten aber auch beide Unrecht, sofern Bernhard zu dem religiösen Glauben, der ein Gemüthsakt ist, immer sofort die ganze Kirchenlehre hinzurechnete, Abälard, sofern er Glauben nannte, was Glaubenslehre ist, und so den Schein erweckte, als ob er die Religion selbst für ein Ergebniß seiner Dialektik halte.

Das eigentliche Pathos des Streites dreht sich immer um diesen Punkt, daß Abälard die überlieferte Lehre zwar als Offenbarung anerkennt, sie aber logisch verstehen und berichtigen will, während Bernhard sie als Offenbarung mit aufgenommen hat in sein Gemüthsleben, das der Beweise nicht bedarf. „Dieser Mann," so faßt er seine Meinung von Abälard in einem seiner Briefe zusammen,[208] „dem Gott selbst ein verdächtiger Zeuge ist, will nichts glauben, als was er mit der Vernunft untersucht hat. Und während der Prophet sagt: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen", so tadelt er hingegen den von der freien Hingabe des Willens ausgehenden Glauben als Leichtfertigkeit und mißbraucht dazu jene Worte Salomonis: „Wer bald glaubt, der ist leichtfertig". Möge er also die Jungfrau Maria tadeln, weil sie der Verkündigung des Engels sogleich glaubte. Möge er hingegen die Herzenshärtigkeit derer loben, denen gesagt worden: Oh ihr Thoren und trägen Herzens zu glauben allem dem, was die Propheten geredet haben, und auch die Schwergläubigkeit eines Zacharias empfehlen." Es ist offenbar, daß hier Bernhard überall auf den Herzensglauben bezieht, was Abälard von der Annahme des Dogmas gesagt hatte, und in diesem

Mißverständniſſe, das freilich das Product des Gegenſatzes ihrer Naturen war, wurzelte ihre ganze Controverſe. Wie Bernhard aber dachte die ganze Mönchswelt, für die damals eine neue Epoche ihrer Herrſchaft angebrochen war.

Jene Weiſe Bernhards, Gott zu erleben im Gemüthe, ſich ausfüllen zu laſſen von dem Gefühle ſeiner Nähe, war vor allem durch Auguſtins Schriften in den Klöſtern einheimiſch, Bernhard aber hatte jener, nach ihrem Urſprunge neuplatoniſchen Contemplation einen ganz neuen Aufſchwung und einen ſpecifiſch chriſtlichen Inhalt gegeben, indem er ſie anleitete, die Leidenswege des Erlöſers im Gemüthe zu reproduciren, und indem er in ſeiner ausführlichen Auslegung des hohen Liedes das Liebesgeflüſter der Sulamitin umdeutete auf den Verkehr mit Chriſtus, dem Seelenbräutigam. Durch ihn iſt jene verzückte Myſtik in den Kloſterzellen groß gezogen worden, der es eine Wonne iſt, am Kreuze zu liegen, die Wunden Chriſti zu küſſen, ſeine durchbohrten Füße mit Thränen zu benetzen, in ſtammelnder, ſchluchzender Rede den Ueberſchwang der Empfindungen zum Ausdruck zu bringen. Dieſe brünſtige Frömmigkeit, die Gott, Maria, das Kind nur immer genießen will, verhält ſich zu Abälards Weiſe, wie die geheimen Entzückungen der Kloſterzelle zu der lauten, ſchallenden Beredtſamkeit des Lehrſaals. Grübeln über die Schrift, ſagt Bernhard, führt nicht zum Herrn, den die Seele in heißer Umarmung an ſich reißen muß. „Oh", ſchreibt er an einen Magiſter Heinrich Murdach, „wenn du nur einmal etwas von dem fetten Mark des Getreides, mit welchem das himmliſche Jeruſalem geſättigt wird, koſteteſt, wie gern, wie gern würdeſt du die jüdiſchen Schriftgelehrten an ihrer Brodkruſte nagen laſſen." Er hat in ſeinen 86 Sermonen über das hohe Lied die Sprache der Ekſtaſe geſchaffen, die die abendländiſche Myſtik nach ihm geredet hat. Dieſe wohl-

gekräuselten, poetisirenden, in wohlklingenden Cadenzen abfallenden Ergüsse erinnern zuweilen an Augustins Bekenntnisse und Selbstgespräche. Innigkeit der Empfindung durchdringt sich in ihnen mit dem feinsten Sprachgefühl. Jesus ist „Honig im Munde, Wohllaut im Ohre, Jubelhymne im Herzen.“[209] Die musikalische Wirkung dieser Christuslyrik ist oft stärker als die religiöse, aber wie völlig die Herzen vor ihr schmolzen, wenn der bleiche, vergeistigte Mönch auf der Kanzel diesen Ton anschlug, ist hundertfach bezeugt. Daß diese Frömmigkeit sich von Abälards Art, die höchsten Glaubensgegenstände zu definiren, das Dogma zu analysiren, seine Widersprüche aufzuzeigen, nur widrig berührt fühlen konnte, ist begreiflich. Ihr erschien Abälards wissenschaftliche Behandlung als Mißhandlung der Ueberlieferung. „Der Glaube der Einfältigen wird verspottet,“ klagt Bernhard den römischen Cardinälen, „die Geheimnisse Christi werden entweiht, Fragen über die höchsten Dinge werden auf freche Weise angeregt, die Väter verhöhnt, weil sie dafür hielten, dieselben seien mehr zu beschwichtigen als zu lösen. Alles reißt so die menschliche Vernunft an sich, dem Glauben nichts vorbehaltend. Sie macht sich an das, was sie übersteigt . . . das Heilige entweiht sie mehr als sie es erschließt. Das Verschlossene und Bildliche öffnet sie nicht, sondern zerreißt es und alles, wozu sie keinen Weg für sich findet, das hält sie für nichts, das zu glauben verschmäht sie.“ Daß Abälards Weise auf die Gläubigen diesen Eindruck machen konnte, läßt sich verstehen. Bei Bernhards reizbarer Natur aber verwandelte sich diese Abneigung gegen die Methode sofort in eine Abneigung gegen die Personen, die ihn zu einem billigen Urtheil völlig unfähig machte. Wie er später Arnold von Brescia von Land zu Land hetzt, den Scholasticus Berengar ächtet und Gilbert von Poitiers von Synode zu Synode schleppt,[210]

ſo verfolgt der fromme Mann den Philoſophen von Palais mit einer Leidenſchaftlichkeit, die mit ſeiner ſonſtigen Loſung: humilitas et caritas in ſchneidendem Widerſpruche ſteht. Er entwickelt dabei jene nervöſe Raſtloſigkeit, die das Erbtheil kranker Naturen iſt, und eine hierarchiſche Unwahrhaftigkeit, die ſich nur damit erklärt, daß Leuten dieſer Art die Dinge immer ſo erſcheinen, wie es der heiligen Sache zur Zeit am nützlichſten iſt.

Denn es iſt nicht an dem, als ob das Leben dieſes liebesſiechen Mönchthums eitel Güte und Hingebung geweſen wäre. Der Exaltation in der Zelle und Kloſterkirche entſprach eine krankhafte Reizbarkeit im Leben, die gerade für Bernhard charakteriſtiſch iſt. Der „ſüße Jeſus“ hat den abgehärmten, zum Schatten gewordenen Mönch nicht abgehalten, ſeinen Gegnern das Leben gründlich ſauer zu machen; aber das Pathologiſche dieſes ganzen Verhaltens zeigt ſich dann daran, daß die Verſöhnung eben ſo plötzlich und unvermittelt eintritt, wie zuvor die Verfolgung aufgeregt und übertrieben geweſen war.

Auch die Zeitgenoſſen, und zum Theil ſelbſt ſeine Verehrer, ſahen dieſem Schauſpiele mit Kopfſchütteln zu. Otto von Freiſing redet von der Leichtgläubigkeit, Arnold von Breſcia von der Eiferſucht, Berengar von der Eitelkeit des großen Mannes, und wie es ſcheint hatten ſie alle Recht. Als geſchichtlich nothwendig läßt ſich von höherem Standpunkte dieſer Kampf der Myſtik und Dialektik vollkommen begreifen, aber daß der große hiſtoriſche Kampf in menſchlich kleinlicher Weiſe geführt wurde, das war vor allem Bernhards Schuld. Es menſchelt eben überall, auch bei den Heiligen.

So ſtehen ſich ſchon über die Anfänge der Zerwürfniſſe die Ausſagen Bernhards und Abälards unvereinbar gegenüber. Abälard nennt in ſeinen Memoiren Bernhard als den

einen der beiden einflußreichen Gegner, die ihm im Jahre 1125 sein Paraklet verstörten und durch ihre Hetzereien auch alte Freunde und Gönner ihm abwendig machten. In der Antwort auf den bestellten Brief des Wilhelm von Saint Thierry behauptet Bernhard dagegen, er habe bis zum Jahre 1141 überhaupt nie Zeit gefunden, sich mit Abälards Büchern zu beschäftigen. Diese Behauptung ist aber nicht nur an sich bei einem Politiker wie Bernhard, der sich um alles kümmerte, wenig wahrscheinlich, sondern sie ist erweislich unwahr, da eine ältere Schrift Bernhards gegen Abälard vorliegt, die darthut, daß er sich mit dessen Meinungen sehr eingehend vertraut gemacht und sogar gegen dieselben geschrieben hatte. Allerdings ist diese Schrift in so fern anonym, als sie den Angegriffenen nicht nennt, sondern sich begnügt, Abälards Aufstellungen zu bekämpfen.

Unter den Briefen Bernhards[211] befindet sich eine an den Abt Hugo von S. Victor, einen der entschiedensten Gegner Abälards, gerichtete Abhandlung über drei verschiedene dogmatische Fragen. Hugo selbst hat den Abt von Clairvaux zur Bekämpfung dreier Irrthümer eines ungenannten Magisters aufgefordert, und daß dieser Ungenannte der alte Erbfeind des Stifts von S. Victor, Abälard, ist, geht aus der Aufzählung der betreffenden Irrthümer hervor. Abälard hatte behauptet, daß seit dem Augenblicke, daß Jesus Joh. 3, 5 die Taufe für nöthig erklärt habe zur Seligkeit, niemand mehr selig geworden sei ohne Taufe,[212] während Bernhard denjenigen, die mit Glauben und bußfertigem Herzen die Taufe begehrten, den guten Willen als Vollzug anrechnet, falls dieser ohne ihre Schuld ausblieb. Daß in einem solchen Falle die Erbsünde nicht getilgt worden sei, läßt Bernhard nicht gelten. Für die Märtyrer hatte Abälard selbst eine Ausnahme gemacht, weil sie die Bluttaufe erhalten haben, so erinnert

Bernhard, daß nur der aufrichtige Glaube dem Martyrium Werth verleihe, und wo ein ähnlicher Glaube sei, habe er die gleiche Wirkung, die Taufe nöthigenfalls zu ersetzen.

Ein zweiter Irrthum des Ungenannten ist der, daß die vorchristlichen Frommen, die selig geworden seien, von Christus eben so viel gewußt hätten als die später Lebenden. In der That war das Abälards Meinung, und die Möglichkeit eines solchen Glaubens der Frommen vor Christus an Christus leitet er aus den sibyllinischen Weissagungen, die ihnen geworden waren, und ihrem eigenen prophetischen Vorherwissen.[213] Auch auf diesem Punkte vertritt Bernhard, gegenüber Abälards starrer Consequenz, eine mildere Ansicht, die Gottes Gnade keine Grenzen zieht und den Frommen selig werden läßt, auch wenn jene prophetische Gnade ihm fehlte. Endlich erscheint auch Abälards bekannte Lehre, daß Unwissenheitssünden nicht schuldbar seien, unter den Irrthümern des ungenannten Magisters, womit der Beweis erbracht ist, daß sich Bernhards Schrift gegen diesen richtet. Man wird in allen diesen Fragen mit Bernhards milderen Anschauungen mehr einverstanden sein als mit Abälards harter Logik, aber wie er nach diesem Waffengang behaupten konnte, von den Schriften des großen Dialektikers nie Kenntniß genommen zu haben, ist schwer begreiflich. Der Grund, warum Bernhard seinen Gegner Abälard nicht ausdrücklich mit Namen nannte, war wohl der gleiche, aus dem er im Jahre 1141 nicht auf die Disputation in Sens eintreten wollte, er fürchtete Abälards überlegene Gelehrsamkeit und Schlagfertigkeit und wollte darum in einen literarischen Streit mit ihm nicht verwickelt werden. So spricht er sich zwar gegen die ihm von Hugo von Saint Victor vorgelegt enSätze aus, den Verfasser dieser Sätze aber nennt er nicht, um diesen nicht zur Antwort zu zwingen. Mit welcher Bitterkeit er aber

damals schon gegen Abälard erfüllt war, zeigen die Ausdrücke seines Tractats, durch die er ihn als einen Neuerer bezeichnet, dem das Neue lieber ist als das Wahre, als einen Menschen, der Irrthümer aussät und die Einfältigen irre leitet und Pfeile im Dunkel versendet, die die treffen, die aufrichtigen Herzens sind. Bernhards Versicherung, daß er sich bisher mit Abälards Lehre nicht befaßt habe, ist also unwahr und seine Schrift an Hugo von S. Victor vermag nur Abälards Versicherung zu bestätigen, daß Bernhards Feindseligkeit ihm schon längst geschadet habe und einer der Gründe gewesen sei, warum er sein geliebtes Paraklet mit dem traurigen S. Gildas vertauschte. Nach dieser Auswanderung trat allerdings Waffenruhe ein und Bernhard nimmt mit Befriedigung Act davon, daß Abälard in der Bretagne sich ruhig verhalten habe.[214] Im Jahre 1131 begegneten sich die beiden alten Gegner sogar im Kloster Morigni, als Innocenz II. am 20. Januar dort einen Altar des heiligen Laurentius weihte und trotz des Winters eine große Zahl von Prälaten zusammenströmte, um den Papst und seine Kardinäle zu begrüßen. Die Chronik des Klosters nennt beide nebeneinander und beide gleich ehrenvoll, Bernhard als den berühmtesten Prediger, Abälard als den ausgezeichnetsten Lehrer des Abendlands;[215] ob sie bei dieser Gelegenheit freundlich verkehrten, ob sie sich kühl aus dem Wege gingen, wissen wir nicht. Dann aber ist ein neuer Conflikt bezeugt, in den die Nonnen des Paraklet mit dem Frankreich durchstreifenden Cistercienserabt geriethen.

Auf Abälards Autorität beteten Heloisens Schwestern im Vaterunser nicht um das tägliche, sondern, nach dem üblichen Vulgatatext des Matthäus, um das geistige Brot (panem supersubstantialem da nobis).[216] Bernhard hatte das, wie Abälard bei einem seiner Besuche im Paraklet erfuhr,

gerügt, und dieſer griff alsbald zur Feder, um den Wunderthäter von Clairvaux den überlegenen Schriftgelehrten fühlen zu laſſen. Der Ton, in dem er ſchreibt,[217] iſt freilich äußerlich freundſchaftlich. Die guten Schweſtern im Paraklet hatten den Beſuch des Abtes von Clairvaux lang erſehnt und haben ihn aufgenommen wie einen Engel Gottes, während Heloiſe in ihrem ſpäteren Briefe an Abälard Bernhard einen falſchen Apoſtel nennt.[218] Nur im Stillen hat die Aebtiſſin Abälard anvertraut, welche Einwendungen Bernhard gegen die von Abälard eingeführte Form der vierten Bitte erhoben habe. Etwas von oben belehrt Abälard nun den großen Volksprediger, daß wir das Pater noſter in der Redaction des Matthäus und in der des Lucas beſitzen. Matthäus habe, wie die ganze Bergrede, ſo auch die ſieben Bitten vollſtändiger und vollkommener, und da er bei dem Vorgange als Ohrenzeuge mit anweſend geweſen ſei, dürfe man ihn nicht hinter Lucas zurückſetzen, der nur ein Schüler des Paulus war. Nicht als ob er Lucas der Lüge beſchuldigen wolle, aber Matthäus habe aus der Quelle geſchöpft, Lucas aus einem Ablauf der Quelle. Den griechiſchen Text der Bitte citirt er, ohne doch zu bemerken, daß er bei beiden Evangeliſten übereinſtimmt. Statt deſſen erinnert er, daß Matthäus urſprünglich hebräiſch geſchrieben habe und daß es keine Neuerung genannt werden könne, wenn man den älteren Zeugen dem jüngeren vorziehe. Die Tradition der Kirche verſchlage dabei nichts. Der Herr habe geſprochen: „Ich bin die Wahrheit", nicht „ich bin die Gewohnheit". Mit dieſem Worte Tertullians kommt denn auch der ſtreitbare Geiſt dieſes Kirchenvaters über ihn. Er erinnert, wie Bernhards Orden der Ciſtercienſer ſelbſt darauf ſtolz ſei, beſſere Bräuche eingeführt zu haben. Er zählt auf, wie die Ciſtercienſer neue Hymnen gedichtet, die liturgiſchen Ordnungen geändert, den Cultus

umgestaltet, wie sie einzelne Gebete abgeschafft hätten, als ob die Welt der Bitten der Cistercienser oder die Cistercienser der Fürbitte der Heiligen nicht bedürften. So wird die Schutzschrift zur Streitschrift, wenn auch Abälard daneben auffordert, es möge jeder glaubensvoll sein in seinem Sinne.

Sicher war das nicht der Ton, den Bernhard gewöhnt war, und es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der Heilige die Spitzen Abälards als unerhörte Keckheit aufgenommen hat. Auf dieses Geplänkel war dann aber in Abälards Geschichte seines Unglücks jener starke Ausfall auf Norbert und Bernhard gefolgt, der beiden vorwirft, sie vor allem hätten seinen Ruf geschädigt, alte Freunde ihm abwendig gemacht und hochgestellte Personen gegen ihn eingenommen, so daß er schließlich vor dem Neide der Franken nach dem Westen fliehen mußte, wie Hieronymus vor dem Hasse des römischen Klerus nach dem Osten flüchtete. Daß er gegen Ende seines Aufenthalts in der Bretagne, als er seine literarische Thätigkeit wieder aufnimmt, diese starke Sprache gegen Norbert und Bernhard redet, ist auffallend.[219] Hatte aber die historia calamitatum den Zweck, dem Verfasser anderwärts eine Unterkunft zu verschaffen, und er betont sehr, daß seine Gaben im Kloster brach lägen und daß die ganze dortige Situation unhaltbar geworden sei, dann lag es freilich nahe, die Gründe zu bezeichnen, die ihn seiner Zeit zur Auswanderung gezwungen hatten. Nach einer solchen Erklärung aber bedeutete die Rückkehr nach Paris an sich schon Wiederaufnahme des Kampfs mit der mönchischen Gegenpartei, die ihn vertrieben hatte. Dazu kam ein Zweites. Abälard war, seit er die Sorgen um S. Gildas los war, nicht bloß im Dienste Heloisens literarisch thätig gewesen. Er scheint damals überhaupt seine Bücher neu bearbeitet oder seine Vorlesungen als Bücher herausgegeben zu haben, da Bernhard vor allem das

Umsichgreifen von Abälards Schriften beklagt. In Paris setzte er ohne Zweifel diese literarische Thätigkeit fort und so sind die Jahre von 1536 bis 1540 ausgefüllt mit einer erfolgreichen Lehrthätigkeit in der Schule von S. Genovefa und bei S. Hilarius und unerhörten schriftstellerischen Erfolgen, die gerade die Gegner in den übertriebensten Ausdrücken schildern. Hört man Bernhard, so hatten die Bücher Abälards eben jetzt eine gewaltige geistige Bewegung in ganz Frankreich hervorgerufen, die der mystischen Strömung, in der Bernhard das allein wahre Christenthum sah, zumal bei der Jugend, den Boden entzog. „Seine giftigen Bücher", so klagt der Abt von Clairvaux, „liegen nicht ruhig in den Schränken, nein, an den Kreuzwegen werden sie gelesen. Sie haben Flügel. Städte und Burgen erfüllt er, statt mit Licht mit Finsterniß, statt mit Honig, oder besser gesagt im Honig, mit Gift; sie gehen von Volk zu Volk, von einer Nation, von einem Reiche zum andern." Auch in dem Berichte der französischen Bischöfe wird als Grund ihres Einschreitens bezeichnet,[220] daß fast in ganz Frankreich, in Städten, Dörfern und Burgen, von Schülern, nicht allein innerhalb der Schule, sondern auch auf offener Straße, und nicht allein von gereiften Männern der Wissenschaft, sondern von Knaben und Laffen über die Fragen der heiligen Trinität disputirt werde. Der Ton aber, den das junge Frankreich in diesen Verhandlungen aufgebracht hatte, konnte dem überall erbaulichen, stets andächtigen und gesalbten Haupte der Cistercienser nur empörend sein. „Ein neues Evangelium", klagt er,[221] „wird den Völkern geprebigt; ein neuer Glaube wird vorgetragen, ein anderer Grund gelegt als der gelegt ist. Unsittlich wird über die Tugenden, ungläubig über das Heiligste, unzart über das Geheimniß der göttlichen Trinität gestritten, alles verkehrt, alles gegen Gewohnheit und Ueberlieferung behandelt. Der

Fromme glaubt und fragt nicht; Abälard aber will in seinem Gotteszweifel nicht glauben, was er nicht zuvor mit dem Verstande zerspalten hat." Das war der Eindruck, den die Disputationen der Schüler auf die Männer machten, von denen der französische Klerus sich seine Losung zu holen pflegte. Die Schriften Abälards an Heloise schlagen einen solchen Ton nicht an, aber einen Grund muß es ja wohl haben, wenn auch andere Lehrer über die Anmaßung der jungen Schule klagen und Einer Abälard vorwirft, er habe die ägyptische Plage der quakenden Frösche durch seine redseligen Schüler über Frankreich gebracht.

Einen Theil dieser mißwollenden Schilderungen wird man freilich auf Rechnung der Ungunst der herrschenden Partei zu setzen haben. Wie viele Feinde hatte der unermüdliche Kämpfer sich in seinem kampfreichen Leben doch gemacht! Da waren die Schüler des Roscelin, des Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, Leute, die zum Theil jetzt in die höchsten Würden aufgestiegen waren; da war das Domkapitel von Nôtre Dame, das er für die Anschläge Fulberts hatte zur Rechenschaft ziehen wollen; da war das Stift von S. Victor, das in dem von ihm verhöhnten Wilhelm von Champeaux seinen Stifter verehrte und jetzt Bernhard von Clairvaux nahe stand; da war die mächtige Abtei von S. Denis, an deren Palladium er sich vergriffen und deren Insassen er in seiner historia calamitatum an den Pranger gestellt hatte; da waren die Theilnehmer der Synode von Soissons, die er als Ignoranten verspottet hatte, und schließlich vor allem die gewaltige Heerschaar der „falschen Apostel" von Prémontré und Clairvaux, die Legion der weißen Benedictiner neuester Observanz, die sich in ihren Häuptern beleidigt fühlten. Unter diesen Umständen kann man sich leicht vorstellen, wie Abälards Wiederhervortreten in die Oeffentlichkeit wirken mußte.

Der Beifall der ſtudirenden Jugend verblendete ihn offenbar darüber, daß er in den entſcheidenden Kreiſen nur unverſöhnliche Feinde beſaß und daß dieſe Feindſchaft durch akademiſche Erfolge nicht entwaffnet, ſondern zu doppelter Wuth aufgeregt werde. Der Haß, den dieſe Gegner gegen ihn empfanden, äußert ſich ſogar in der Art, wie ſie ſeinen Namen verſtümmeln. Der Eine, ein Schüler des Anſelmus von Laon, Hugo Metellus, nennt ihn Aboilar (qui aboie le ciel), den Kläffer, der den Himmel anbellt,[222] und macht ein ſchlechtes Wortſpiel auf Petrus Barjona und Petrus Aboilar, das doch in mönchiſchen Kreiſen für außerordentlich geiſtreich gegolten haben muß, da auch der Biograph Gosvins Abälard den Hund nennt, der die Wahrheit anbellte. Der Abt von Clairvaux dagegen nennt ihn Abeillard (von l'abeille), die galliſche Biene, die ihren Stachel gegen den Herrn kehrt und ſeinen Geſalbten.[223]

Bei dieſer Sachlage haben wir noch vor dem Hauptangriff, der von Bernhard ausging und dem Abälard erlag, auch anderer, minder erfolgreicher Anklagen zu gedenken, deren Zeit ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen läßt, die aber im allgemeinen diejenige Situation vorausſetzen, die aus Bernhards Briefen und den Berichten der franzöſiſchen Biſchöfe an die Kurie bekannt iſt.

Gautier de Mortagne, genannt Gualterus de Mauritania, Lehrer der Theologie auf dem Berge der heiligen Genovefa und zu Reims, ſpäter Biſchof von Laon, richtete einen Brief an Abälard,[224] in dem er ſich über das Treiben von Abälards Schülern beklagt, die meinen, das Weſen deſſen, was Gott ſei, völlig zu erkennen, und von ihrem Lehrer rühmen, er habe das Geheimniß der göttlichen Trinität erklärt. Als alter Lehrer weiß Walther freilich, wie wenig auf die Erzählungen der Studirenden über die Lehre ihrer Magiſtri

zu geben ist, aber ein Blick in die „Theologie“ Abälards hat ihn überzeugt, daß dieser nicht sowohl die Kirchenlehre als seine Meinungen von den göttlichen Dingen vortrage. Nach einer leidenschaftlichen und weitläufigen Polemik gegen Abälards Trinitätslehre kommt er dann zum Schlusse nochmals auf die Frage zurück, ob Abälard wirklich, wie seine Schüler prahlen, eine volle Gotteserkenntniß in diesem Leben für möglich halte? Auch wegen einer Reihe von Aeußerungen, die Walther sich von den Studenten hat zutragen lassen und die meist barocke Mißverständnisse sind, soll Abälard sich rechtfertigen, damit er nicht jenem Weibe gleiche, das nicht Wasser noch Brot hatte, aber den Vorübergehenden heimliche Brote und süße Wasser anbot. Was Abälard auf diese knabenhafte Herausforderung geantwortet hat, wissen wir nicht. Doch war sie noch lange nicht die schlimmste. Noch ein anderer Kämpe der Mystik trat auf die Arena, der seine Theologie in das Motto zusammenfaßt: Deus nesciendo scitur, unum hoc de Deo scitur, quod eum nescio. Dieser überschwängliche Gegner der Begriffstheologie war Hugo Metellus, regulirter Chorherr von S. Leo zu Toul, ein Schüler des Anselmus von Laon, vielleicht auch Einer von denen, die mit Alberich und Lotulf schon dort über Abälards verfehlte Bestrebungen gelacht hatten. Jetzt war er Schöngeist und Poet, der unter Anderen auch Heloisen mit poetischen Briefen bedachte.[225] Da er Abälard den dringenden Rath gibt, in sein Kloster zurückzukehren und dort „im Bette der Contemplation“, „am Busen der Sunamitin“ auszuruhen, ist der Brief jedenfalls in einer Zeit geschrieben, in der Abälard sich seiner Klosterbande entledigt hatte, und da der gleiche Autor in einem Briefe an Papst Innocenz II. den heiligen Bernhard als den wahren Israeliten dem Aegypter Abälard gegenüberstellt, fällt er in die Zeit, in der der Kampf zwischen beiden bereits entbrannt

war. In diesem kritischen Zeitpunkte schrieb er an Abälard höchst alberne Ermahnungen zur Bescheidenheit. Er vergleicht ihn mit dem wahnsinnig gewordenen Empedokles, da er, der nicht einmal wisse, wie viel Haare er auf dem Haupte habe, die Geheimnisse der Trinität abschätzen wolle.[226] In einer Menge von Gemeinplätzen und brutalen Citaten sprudelt er dann seine Entrüstung aus über die Häresieen, die auf Abälards Namen verbreitet würden, und über die Entweihung der heiligen Schrift, die Abälards Methode zu verantworten habe. Nach dem Titel seiner eigenen Ethik ruft er Abälard zu: Gnôthi seauton, oder wie die Worte bei ihm lauten »Gnotum canton«, „Erkenne dich selbst", „sieh ein, daß du ein Mensch bist und kein Engel". Aber derselbe Geistliche, der hier Abälard seine Warnungen noch vermischt mit Huldigungen zu Theil werden läßt, fordert in einem andern Schreiben Innocenz II. auf, Abälard dem Scheiterhaufen zu überliefern, diesen Sohn eines Aegypters mit einer Jüdin, der die schlimmste der ägyptischen Plagen über Frankreich gebracht hat, die Plage der quakenden Frösche, das heißt der schwatzenden Schüler, mit denen Abälard das Land bedeckt. Nicht Petrus Barjona, sondern Petrus Aboilar heißt er, weil er den Höchsten anbellt und gegen den Himmel anspringt. Nicht eine Theologie, eine Frivilogie hat er verfaßt, den Giganten, Titanen, Prometheus, der Hydra und allen klassischen und biblischen Ungeheuern ist er zu vergleichen. Wenn man dem Drachen ein Haupt abschlägt, sofort wachsen ihm ein Dutzend neuer Häupter nach. Möge darum der Papst diese wunden Gewissen ausbrennen, die Synagoge des Satans zerschmettern, mit dem Wasser der Weisheit das Feuer der Gehenna zuschütten. Aber „bald" rufe er, „bald, damit nicht alle Sünder der Erde in die Garne dieses Menschen gerathen".

Aus allen diesen Zeugnissen geht hervor, welche Bewegung

der Geister Abälard hervorgerufen hat. Der „Goliath“ ist der Titel, den auch Bernhard ihm beilegt; im Verhältniß zu diesem Riesen erscheint selbst ein Mann wie Arnold von Brescia, vor dem die Bischöfe Italiens gezittert hatten, nur wie ein Herold und Waffenträger. Danach ist nicht zu zweifeln, während die süße Predigt der Mystik gleich einem Sonnenschein durch Frankreich lief, warf der gewaltige Dialektiker noch einmal seinen Riesenschatten über das Land, das die Mönche meinten erleuchtet zu haben. Niemand aber mußte diese neuerdings sich erhebende Richtung auf die Kritik, den Schulstreit, die verstandesmäßige Erörterung des Dogma mehr beklagen als Bernhard. In seinem innersten Gewissen fühlte das Haupt der mystischen Schule, der große Visionär, Träumer und Wunderthäter, sich gedrängt, gegen die Restitution der bereits todtgesagten Richtung aufzutreten und den Wiederaufbau Jerichos zu verhindern. Das ist begreiflich und wir tadeln ihn darum nicht. Abälards Waffenträger Arnold freilich [227] und der Scholastiker Berengar wollen Bernhards Verfahren lediglich aus Neid und Eifersucht herleiten. Der große Erfolg Abälards als Lehrer, sein ungeheuerer Erfolg als Schriftsteller ist nach ihrer Meinung der wahre und letzte Grund, warum Bernhard zu dem Beschlusse kam, der Einfluß dieses Menschen müsse gebrochen werden, und weßhalb er ihn anfiel „wie ein Straßenräuber“. Allein wie sehr man auch die Leidenschaftlichkeit und mehr noch die hierarchischen Winkelzüge des Abts mißbilligen mag, in der Sache selbst ist Bernhard aufrichtig und seines Rechtes sich bewußt. Bernhards Glaube und Abälards Wissenschaft konnten in der That nicht in derselben Kirche friedlich zusammen leben und Bernhard wehrte sich für seine heiligsten Interessen, indem er den Kampf aufnahm. Aber es ist nun einmal die Gewohnheit der Hierarchen, auch gerade Ziele auf ungerade Weise zu

verfolgen. Wer Bernhards Angriff auf die drei Irrthümer des ungenannten Magiſters, ſeine Umtriebe gegen Abälards Eremitenſchule, ſeine Einwendungen gegen die Liturgie des Paraklet verfolgte, wer den Brief kennt, in dem ſein Verehrer Hugo Metellus unter ausdrücklicher Berufung auf Bernhard den Irrlehrer Abälard beim Papſte verklagt, der hat den Eindruck, daß der Adler der Myſtik ſchon lange in immer engerem Bogen ſein Opfer umkreiſte, bis er plötzlich auf den Hügel der heiligen Genovefa herabſtieß. Statt deſſen nimmt Bernhard die Miene an, ſich um Abälards Schriftſtellerei nie gekümmert zu haben, ehe ihm von außen her eine direkte Aufforderung kam, ein ſo gemeinſchädliches Treiben nicht länger unbeachtet zu laſſen. Hört man ihn, ſo hatte er andere Dinge zu thun als ſich um Abälards Bücher zu kümmern und dieſer hätte noch lange Ruhe vor ihm gehabt, wäre nicht jene Klagſchrift des Mönches Wilhelm bei ihm eingelaufen. Schade nur, daß er dieſe Klagſchrift ſelbſt beſtellt, ja theilweiſe ſelbſt geſchrieben hatte! So hat die Einleitung des Proceſſes gegen den berühmten Lehrer in Paris eine ſtarke Beigabe von mönchiſcher Intrigue, die Bernhards Rolle noch ungünſtiger erſcheinen läßt als ein ſolches Niederwerfen einer neuen Lehre durch Synodalbeſchlüſſe, Anatheme und Kerkerſtrafen ohnehin mit ſich bringt. Durch einen Dritten, und ſcheinbar ganz gegen ſeinen Willen, läßt ſich der Abt von Clairvaux in dieſe Frage hineinziehen. Dieſer officielle Ankläger war der Ciſtercienſer Wilhelm. In Lüttich geboren, hatte er zu Reims, wo wir auch andere Gegner Abälards kennen lernten, ſtudirt und war Abt des dortigen Kloſters des heiligen Theodorich (S. Thierry) geworden. Bei einem Beſuche in Clairvaux hatte er ſich mit ſolcher Begeiſterung für Bernhard erfüllt, daß ihm der Wunſch rege wurde, ſich ganz ihm anzuſchließen. Im Jahre 1135 legte er darum ſeine

Abtwürde nieder und wollte in seiner Schwärmerei für Bernhard einfacher Cistercienserbruder in Clairvaux selbst werden. Allein Bernhard war dieses huldigende Entgegentragen der eigenen Persönlichkeit damals unbequem und er wies ihn dem Filialkloster Signy zu. Mit der Zeit kam aber Wilhelms Eifer doch zum Ziel. Aus einer Biographie Bernhards, die er verfaßt hat,[228] lernen wir ihn als einen jener wundersüchtigen Vergötterer des Abtes von Clairvaux kennen, die durch ihre Wundergeschichten dem Abte nur den Spott Abälards und seiner Schüler zuzogen. Bernhard selbst aber widmete ihm seine Apologie des Cistercienserordens[229] und einen Tractat von der Gnade und dem freien Willen.[230] Bei diesem engen Verhältnisse zwischen beiden Männern ist nicht denkbar, daß Wilhelm den Abt von Clairvaux in einen Proceß gegen einen so hervorragenden Lehrer wie Abälard hineinzog, ohne den Herrn und Meister vorher gefragt zu haben, ob er mit der Sache auch befaßt sein wolle? Die Anklageschrift richtete Wilhelm an Bernhard und an Bischof Gaufried von Chartres, der den Titel eines päpstlichen Legaten führte und dadurch zur Hut des Glaubens verpflichtet war. Nebenbei war es klug, Abälards einstigen Gönner auf dem Concil zu Soissons gleich von vorn herein als Richter aufzurufen. Je sicherer sich vorhersehen ließ, daß eine Anklage gegen den berühmtesten Lehrer Frankreichs ein ungeheueres Aufsehen machen werde, um so wahrscheinlicher ist es auch, daß sich Wilhelm zu derselben erst die Ermächtigung des Abts einholte, ja den Kennern von Bernhards Briefstil ist nicht zweifelhaft, daß dieser an Bernhard gerichtete Brief zum Theil wenigstens von Bernhard selbst verfaßt ist, so sehr bewegt er sich in der dem berühmten Abte geläufigen Ausdrucksweise. Auch ist er durchaus für das Bedürfniß der Oeffentlichkeit redigirt, für die er von vorn herein bestimmt war. „Durch

Zufall", so schreibt Wilhelm zur Einleitung des abgekarteten Handels, sei ihm die Theologie (unsere sogenannte introductio) Abälards in die Hände gefallen und der Titel von zwei sich ähnlichen Büchern Abälards habe seine Aufmerksamkeit auf sie gezogen. Nicht als Ketzerrichter, noch beauftragt von Bernhard, sondern ganz zufällig geschah es also, daß er sich zu ihrem Studium entschloß, aber bei demselben hat er dann vieles in ihnen gefunden, was ihn mächtig aufregte, und darum zeichnet er Einiges aus ihnen auf und sendet mit seinem Auszuge die Bücher selbst an Bischof Gaufried von Chartres, der einst auf der Synode von Soissons sich Abälards angenommen hatte, und an den Abt von Clairvaux, damit sie zur Sache sehen möchten; handle es sich doch um nichts Geringeres als um unseren Glauben an den dreipersönlichen Gott und die Gnade Gottes und das Sacrament der Erlösung. Dann aber folgt eine Stelle, die offenbar aus Bernhards eigener Feder stammt. „Peter Abälard lehrt wiederum Neues, schreibt Neues; und seine Bücher gehen über's Meer, übersteigen die Alpen, und seine neuen Ansichten über den Glauben und seine neuen Lehren werden durch Provinzen und Königreiche verbreitet, werden öffentlich gepredigt und frei vertheidigt, so daß man sagt, sie hätten auch bei der römischen Kurie Ansehen. Ich sage Euch, Euer Schweigen bringt Gefahr, sowohl für Euch wie für die Kirche Gottes." Offenbar ist das Bernhards Feder, mag sich nun Wilhelm mit ihr geschmückt oder der Abt sie ihm geliehen haben, während Wilhelm zum Schlusse dann aus seinem Eigenen eine Verherrlichung des Bischofs und des Abts hinzufügt: „Euch fürchtet und scheut auch jener Mensch. Schließt Ihr die Augen, wen wird er fürchten? und der jetzt schon sagt, was er sagt, was wird er nicht sagen, wenn er keinen mehr zu fürchten haben wird? Denn da aus der Kirche beinahe alle

Lehrer der Kirche ausgestorben sind, so ist, wie in das leer gewordene Gemeinwesen der Kirche, der Feind eingedrungen und hat in derselben ein eigenes Lehramt an sich gerissen; er geht mit der heiligen Schrift um wie mit der Dialektik und gibt Neuheiten, Erfindungen, die ihm eigen sind; ein Richter, nicht ein Schüler des Glaubens; ein Verbesserer, nicht ein Nachahmer." Nach Weise solcher Verkläger betont der Mönch dabei seine tiefe Seelennoth bei dem Anblick dieser Aergernisse und während er für Abälard den Scheiterhaufen schichtet, verlangt er Mitleid für sich, den der Schmerz fast erwürgt bei der Entdeckung all dieser Bosheiten, und für sein Unglück, daß gerade er gegen Abälard auftreten muß, „denn", so schreibt er mit einer Thräne im Auge, „auch ich habe ihn geliebt und möchte ihn lieben, Gott sei mein Zeuge". Er hätte sich vielen Kummer ersparen können, hätte es ihm gefallen, Abälards Sätze nach Analogie der Kirchenlehre auszulegen, statt die Abweichungen zu übertreiben. Nicht weniger als dreizehn Punkte führt er auf, an denen er dogmatischen Anstoß nehme. Zwar der erste Punkt, daß Abälard den Glauben für ein bloßes Fürwahrhalten der unsichtbaren Dinge halte, trifft die ganze Scholastik, aber in den Zellen der Cistercienser regte sich eben jetzt die neue mystische Richtung, der der Glaube als unmittelbare Berührung der Seele mit Gott in übersinnlicher Vereinigung erschien, und in so fern ist dieser Handel als der erste Zusammenstoß der mystischen und scholastischen Schule denkwürdig. Auf diese klare Losung des Cistercienfers folgt dann aber eine äußerst ungenaue Recapitulation der Abälard'schen Trinitätslehre, voll von Mißverständnissen und Entstellungen, als ob für Abälard Vater, Sohn und Geist nur Prädicate des Gottesbegriffs seien, als ob er volle Macht nur Gott, eine geringere dem Sohne, keine dem Geiste zuschreibe. Daß Abälard in seinem Bestreben,

ſchon bei den alten Philoſophen Ahnungen der Wahrheit zu entdecken, die platoniſche Weltſeele auf den heiligen Geiſt deutete, iſt Ketzerei, daß er trotz des Sündenfalls dem Menſchen Fähigkeit des Guten zuſchreibt, iſt Ketzerei. Daß Abälard den Zweck des Todes Chriſti darin ſucht, uns zur Liebe Gottes zu entflammen, wird negativ gewendet, Abälard läugne, daß Chriſti Tod den Zweck gehabt habe, uns von dem Joche des Teufels zu erlöſen. Auch Abälards Meinung, daß man nicht den Gottmenſchen, ſondern nur den Logos die zweite Perſon in der Trinität nennen könne, daß nach der Transſubſtantiation Brot und Wein nur noch ein Schein in der Luft ſeien, daß der Menſch ſich nur durch freie Willensentſcheidung Schuld erwerbe, daß wir alſo nur die Strafe, nicht die Schuld Adams ererbt haben, daß die Concupiscenz nur als natürlich, nicht als ſündig zu erachten ſei — das alles ſind ebenſo viele verderbliche Irrlehren.

An der ganzen Arbeit erkennt ſich doch der Scholaſtiker von Fach, der vermuthlich um dieſer Eigenſchaft willen von dem Conventikel der Ciſtercienſer vorangeſchickt wurde, um den Lehrproceß einzuleiten, und ganz geſchickt hat er diejenigen Punkte aufgezeigt, aus denen der Abt ſeine Anklage, Abälard ſei Arianer, Neſtorianer und Pelagianer, mit einem gewiſſen Scheine rechtfertigen konnte. Wilhelm will dieſe Punkte aus den beiden Theologieen, die ſich weſentlich mit der Trinitätslehre beſchäftigen, entnommen haben. Außerdem erwähnt er noch zwei Bücher Abälards, das „Ja und Nein“, die Antitheſen des neuen Marcion, und das „Lerne Dich ſelbſt kennen“, die Ethik, von denen er „fürchtet“, daß ihr Inhalt eben ſo monſtrös ſein möchte als ihr Titel. Geleſen hat er ſie aber nicht. „Wie man ſagt, ſcheuen ſie das Licht, und man kann ſie trotz alles Suchens nicht bekommen.“ Die künſtliche Mache dieſes Aktenſtückes verräth ſich nun aber eben darin, daß eine

Reihe der von Wilhelm namhaft gemachten Sätze sich keineswegs in den beiden Schriften findet, die er allein gelesen haben will, sondern in denen, die er nach seiner Aussage nicht gelesen hat, in der Ethik und dem Commentare zum Römerbrief.[231] Sein Index der Ketzereien ist also ebenso wenig im ganzen Umfang sein eigenes Werk wie sein Brief an Bernhard, sondern auch für dieses Stück seiner Anklage hat er anonyme Mitarbeiter gehabt. Indem so der Vorhang sich verschiebt, sieht man hinter den Coulissen etliche Gegner Abälards, die sich lieber im Hintergrunde halten möchten, und die an sich berechtigte Action vollzieht sich wie eine häßliche Intrigue. Daß der officielle Ankläger nur ein vorgeschobener Figurant war, zeigt auch der Umstand, daß er mit der Anklage seine Mission erfüllt hat, denn sobald Bernhard selbst die Sache in die Hand genommen, verschwindet er aus dem Streite.[232] Unter voller Wahrung seiner Würde und scheinbar völlig objectiv tritt Bernhard nun in die Verhandlungen ein. Seine Antwort an Wilhelm ist zurückhaltend und diplomatisch. Er lobt des Schülers Eifer und obwohl ihm bis jetzt, wie er sagt, die Zeit mangelte, dessen größere Streitschrift zu lesen, findet er doch beim Durchblättern schon ihre Bedenken gerecht. Da er seinem eigenen Urtheile in solchen Dingen aber nicht völlig traut, schlägt er Wilhelm eine persönliche Zusammenkunft vor, die jedoch nicht vor dem Osterfeste (1141) stattfinden könne, damit der Gebetseifer nicht gestört werde, den die heilige Zeit verlangt. „Bis dahin habet Geduld mit meiner Geduld, da ich das Meiste, ja beinahe alles bisher noch nicht gekannt habe.“ Aber auch hier ist alles Comödie, selbst das „Ihr“, mit dem er Wilhelm anredet, den er in seinen andern Briefen „Du“ zu nennen pflegt.[233] Von der Zusammenkunft erfahren wir nichts, und wenn sie je stattgefunden hat, so war sie zur Feststellung der

Anklage nicht mehr nöthig, da dieſe längſt feſtgeſtellt war. Vollends aber unwahr iſt es, wenn Bernhard ſein ſeitheriges Schweigen damit entſchuldigt, daß er bisher „ſehr wenig, ja faſt gar nichts“ von der Sache gewußt habe. Wir wiſſen ja, daß er ſchon früher gegen Abälard geſchrieben hat[234] und daß er den Dialektiker bei allen ſeinen Gönnern ſchon damals verdächtigte, als dieſer noch als Eremit im Walde bei Nogent-ſur-Seine ſaß. Doch blieb Bernhard auch jetzt ſeiner Rolle als Friedensſtifter treu. Ganz nach der Weiſung von Mth. 18, 15 und 16 beſuchte er ſofort nach Oſtern 1141 Abälard perſönlich in Paris, wohin ihn auch andere Geſchäfte geführt haben werden. Nach dem Leben Bernhards von Gaufried[235] redete er dem Magiſter Petrus ſo ſanft und beſcheiden ins Gewiſſen, daß dieſer verſprochen haben ſoll, die angefochtenen Stellen ſeiner Schriften zu corrigiren. Andere Zeugen als Bernhards Schüler und Bewunderer ſind für dieſe Stunde der Nachgiebigkeit des großen Dialektikers nicht vorhanden; die Biſchöfe in ihrem Berichte an den Papſt erwähnen eines ſolchen Verſprechens nicht und ſie hatten doch ein Intereſſe daran, ſeiner Wortbrüchigkeit zu gedenken, wenn er ſich einer ſolchen ſchuldig gemacht hatte. Immerhin iſt bei Abälard ein anfängliches Schwanken keineswegs unmöglich. Da ſollen nun aber böſe Rathſchläge ihn abwendig gemacht haben von jenem Vorhaben des Widerrufs, der ſein Anſehen völlig vernichtet haben würde. Auch auf der Synode von Sens iſt von ſolchen Kampfgenoſſen die Rede, die Abälard ſteiften, und in Beziehung auf die dortigen Vorgänge ſagt Bernhard: „Aufrecht ſchreitet der Goliath (Abälard) einher, mit kriegeriſchem Apparate gerüſtet, und vor ihm geht ſein Waffenträger Arnold von Brescia. Schuppe verbindet ſich der Schuppe, und kein Luftloch war dazwiſchen;[236] die franzöſiſche Biene (l'abeille) ſummt der italiſchen zu und ſie vereinigen

ſich gegen den Herrn und ſeinen Geſalbten."[237] In der That war der kampfgewohnte Arnold von Brescia nach ſeiner Ausweiſung aus Italien durch die römiſche Faſtenſynode des Jahres 1139 zu Abälard zurückgekehrt, deſſen Schüler er ſchon früher, vermuthlich im Paraklet, geweſen war,[238] und wenn Einem aus Abälards Umgebung, ſo iſt es dieſem begeiſterten Kämpfer und geſchworenen Feinde der Mönche und Biſchöfe zuzutrauen, daß er dem durch Bernhards Zureden in's Wanken Gekommenen wieder Eiſen in's Blut goß und ihn erinnerte, wer er ſei und wer jene. Der pathetiſche Lombarde, der die Sache der Reform unter ganz andern Stürmen in Oberitalien aufrecht erhalten hatte und dem der Kampf Lebensbedürfniß war, warf ſich ſofort in dieſe neue Fehde und trat als Waffenträger Abälards auf, obwohl ihre beiderſeitige Lehre ſich nur an der Peripherie berührte. Arnolds ganzes Pathos beruhte auf dem Satze, daß die Prieſter Nachfolger der Apoſtel ſein müßten und daß nur die die Schlüſſelgewalt beſitzen, das heißt Sacramente wirkſam verwalten, Sünden wirkſam vergeben könnten, die dasſelbe arme Leben führten wie die Apoſtel. Entarteten Prieſtern aber ſolle man nicht beichten, ſondern dann lieber ſich an fromme Laien wenden. Der thatkräftige Propſt von Brescia hat hier nur die praktiſchen Conſequenzen gezogen aus den Sätzen, die Abälard in ſeiner Ethik über die Beichte vortrug,[239] nur daß er all die lahmen Vorbehalte des Peripatetikers von Palais zur Seite warf; neben Heloiſen ein zweites Beiſpiel, wie Abälards Methode, mehr als ſeine vorſichtig eingeſchränkten Reſultate, befreiend wirkte.

Ihm, „dem Waffenträger" alſo werden wir es zuzuſchreiben haben, daß Abälard ſeine Furcht vor Synoden überwand und beſchloß, den Handſchuh aufzunehmen. Vertrauend auf ſeine Ueberlegenheit im Disputiren, berichtet Gaufried,

zog Abälard plötzlich andere Saiten auf und verlangte eine öffentliche Verhandlung seiner Sache. Damit war denn die Losung zum Kampfe gegeben. Lange hatte Bernhard mit der Aufnahme dieses Lehrstreits gezögert, nachdem er nun aber in denselben eingetreten war, führte er ihn mit der ganzen nervösen Leidenschaftlichkeit seines reizbaren Temperaments. Der Gegner wird seiner Phantasie zum Herodes, zur Schlange, zum Goliath, zum Drachen,[240] und da Bernhard immer nur im direkten Auftrage des Himmels handelt, so wird ihm, wie jede Sache, so auch diese zur Sache Gottes, sobald Er sie in die Hand genommen hat. Zunächst ermahnte er Abälard zum zweiten Mal und zwar, wie das Evangelium vorschreibt, in Gegenwart etlicher Zeugen, indem er von ihm verlangte, er solle seine Bücher corrigiren und seine Schüler selbst vor denselben warnen. Als Abälard diese schmähliche Forderung ablehnte, wurde sofort der mönchische Lärmapparat im vollsten Umfange gegen ihn in Bewegung gesetzt. Bernhard selbst machte damit den Anfang und forderte mehrere Studenten auf, sie sollten Abälards giftige Bücher verschmähen und zurückweisen.[241] Wie Abälard dieses Vorgehen aufnahm, wie er in Briefen an seine Freunde sich über Bernhard äußerte, will dieser lieber nicht nach Rom berichten,[242] doch erfahren wir es aus den Akten. „Darüber ungehalten," schreibt der Erzbischof von Sens, „verlangte Magister Petrus wiederholt von uns, wir sollten den Abt von Clairvaux auf einen bestimmten Tag, acht Tage nach Pfingsten, nach Sens vorladen, wo auch er erscheinen werde, um sich zu vertheidigen." Zur Wahl dieses Tages, und damit auch dieses Forums, hatte Abälard sich darum entschlossen, weil an demselben der König, die Grafen von der Champagne[243] und Nevers und andere hohe Vasallen, Kirchen- und Klosterfürsten in Sens erwartet wurden, um den von dem Erzbischof ausgestellten

Reliquien ihre Verehrung zu erweisen. Indem der Erzbischof Abälards Verlangen nachgab, wurde im Anschluß an die religiöse Feier eine Synode zur Aburtheilung des schwebenden Glaubensstreits in Aussicht genommen. Der Erzbischof wollte am Tage nach dem Feste, am 4. Juni 1141, eine Disputation zwischen dem Abte von S. Gildas und dem von Clairvaux veranstalten. Nun aber zog sich Bernhard zurück. Zwar daß der Erzbischof die Angelegenheit in die Hand nahm, entsprach seinen eigenen Forderungen, aber er selbst wollte sich im Hintergrunde halten und vor allem verweigerte er jede mündliche Verhandlung. „Ich lehnte die Herausforderung ab, weil ich ein Knabe gegen ihn bin und er ein rüstiger Kämpfer von Jugend auf.“ Denn, so schreibt er bescheiden, im Disputiren sei er jenem nicht gewachsen und könne es auch nicht für angemessen halten, den Glauben auf menschliche Argumente zu stellen. Abälards Schriften lägen vor, über sie zu richten sei nicht sein, sondern der Bischöfe Amt. Indessen war dies doch nicht sein letztes Wort. Seine Freunde redeten ihm zu, wenn er nicht in Sens erscheine, würden dem Gegner die Hörner wachsen und der Irrthum bestärkt und befestigt werden, wenn niemand da wäre, der antworte oder widerspräche. Ein eigenthümlicher Zweikampf, bei dem beiden Theilen von den Freunden Muth gemacht werden mußte, sich zu stellen! Was Alberich und Lotulf in Soissons fertig gebracht, das mußte Bernhard bei seinem Einflusse am Ende in Sens auch gelingen, und so sagte er zu, auf der Synode zu erscheinen, nachdem er mit großer Rührigkeit dafür gesorgt hatte, daß er seinen ganzen Anhang dort versammelt finden würde. Wir besitzen das Schreiben, ein Muster der Weltklugheit,[244] in dem der Abt von Clairvaux den Bischöfen zu Gemüth führt, auch wenn es sich dort nur um seine persönliche Angelegenheit handeln würde, hätte er ein Recht, auf

ihren Beiſtand zu rechnen. Nun aber ſei die Frage wegen Abälards viel wichtiger für ſie als für ihn. So mögen ſie ſich denn als Freunde erweiſen nicht ſowohl des Abts als Chriſti, deſſen Braut zu ihnen um Hülfe ſchreie. Der Freund des Bräutigams werde die Braut nicht verlaſſen in ihrer Trübſal. Die kurze Friſt entſchuldigt er damit, daß Abälard eben dazu den nahen Termin gewählt habe, um die Biſchöfe unvorbereitet zu überfallen; um ſo mehr werden dieſe ſich beeifern, den ſchlauen Anſchlag des Gegners zunichte zu machen. Nach dieſem Anſchreiben war der Abt gewiß, alle ſeine Verbündeten auf dem Platze zu finden, und ſo der Abſtimmung völlig ſicher, konnte er es, wie er dem Papſte erbaulich ſchreibt, „dem heiligen Geiſte überlaſſen, wie oder was er reden ſolle“. Auch Abälard kam mit einem kleinen Häufchen ſeiner Getreuen, um mit Bernhard über ſeine angegriffenen Sätze zu disputiren, aber wie ſehr ſahen ſie ſich getäuſcht, wenn ſie meinten, man ſei hier zuſammengekommen, um ſie zu hören. Sie waren längſt gerichtet.

Die Verſammlung, die ſie in Sens vorfanden, war glänzend genug. Der fromme junge König Ludwig VII. war erſchienen und mit ihm der Graf von Nevers, ein gläubiger Herr, der ſpäter als Karthäuſer ſein Leben beſchloß.[245] An Aebten und Mönchen auf Bernhards, an Scholaren auf Seiten Abälards und ſeiner ſcholaſtiſchen Gegner fehlte es nicht.[246] In Abälards Gefolge muß Arnold von Brescia ſich ganz beſonders bemerklich gemacht haben, da Bernhard ihn den Waffenträger nennt, der vor dem Goliath einherſchritt, und die päpſtliche Bulle ihn ausdrücklich in das Urtheil über Abälard und ſeine Anhänger einſchloß. Bei den franzöſiſchen Biſchöfen freilich konnte dieſer Bundesgenoſſe dem Philoſophen nur ſchaden, denn während es bei Abälard ſich nur um Theorieen handelte, war Arnold ein verrufener Schismatiker, ein

leidenſchaftlicher Demagoge und Bedränger der Mönche und Biſchöfe, denen er ihre Pfründen entreißen wollte. Daheim hatte er, nach Bernhards Erzählung,[247] die ſchwerſten Erſchütterungen über ſeine lombardiſche Erde gebracht. Er iſt ein zweiter Kain, heimathlos und flüchtig auf Erden, der nun, was er zu Hauſe nicht thun darf, in der Fremde verſucht. Abälards Lehre, daß der unwürdige Biſchof weder binden noch löſen könne, hat er zum Vorwand ſeines Wüthens gegen die Biſchöfe gemacht, denen er alle weltliche Gewalt und allen weltlichen Beſitz entreißen will. Wenn Abälard noch irgend welche Ausſichten auf ein mildes Urtheil des Epiſkopats gehabt hätte, dieſer Bundesgenoſſe mußte ihn verderben. Aber er hatte ſolche Ausſichten ohnehin nicht mehr. Wenn Abälard die Prälaten muſterte, die auf Bernhards Alarmruf nach Sens zuſammengeſtrömt waren, ſo konnte er nur ſagen: „Feinde ringsum!“

Bernhards Partei war vollzählig eingetroffen und die Haltung auch der früheren Gönner war ein Beweis, welcher Umſchlag eingetreten war, ſeit die Anſtalten von Citeaux, Prémontré und S. Victor den Geiſt der Kirche beherrſchten. Der Vorſitzende der Synode, der Erzbiſchof von Sens, war früher, wie auch ſein Beiname Heinrich der Eber bezeugt, ein ſehr weltlicher Herr geweſen; Bernhard hatte ihn bekehrt und ihm ſein Büchlein „über die Sitten und Pflichten der Biſchöfe“[248] gewidmet. Die Autorität des Abtes über ihn war eine unbedingte und wir leſen, wie Bernhard ihn brieflich wegen ſeiner Brutalitäten gleich einem Knaben ausſchilt.[249] Auch Simonie traut er ihm zu.[250] Aber ſeine Laſter ſind noch das Beſte an ihm und jedenfalls erträglicher als die Tugenden, die er ſich ſeit ſeiner Bekehrung angeeignet hatte. Eine Unterwürfigkeit, wie er ſie Bernhard erweiſt, iſt eines Mannes unwürdig, und wenn ein Menſch wie er ſich in

den von Bernhard verfaßten Berichten an den heiligen Stuhl als Hüter des Glaubens und der Sitte einem Manne wie Abälard gegenüber aufwirft, so kann das nur die widrigsten Empfindungen erwecken. Auch Gottfried von Chartres war zugegen, der Abälard zu Soissons so mild ermahnt hatte, nur ja alle Unbilden der Synodalväter recht sanft zu ertragen, und es dann ruhig zuließ, daß man den ohne Verhör und Beweise Verurtheilten bei den Verbrechern und Irrsinnigen im Kloster des h. Medardus einsperrte. Hugo von Mâcon, Bischof von Auxerre, gehörte zu den von Bernhard für das Klosterleben Gewonnenen, die einst mit dem jugendlichen Führer an den Pforten von Citeaux angeklopft hatten, Samson von Reims verdankte Bernhard sein Pallium, das der König ihm lange bestritt.[251] Joscelin von Vierzi, Bischof von Soissons, war einst als Lehrer Gosvins zu Paris Abälards Rival gewesen.[252] Aber auch frühere Gönner, wie der Abt Gaufried von S. Medardus, der durch Bernhards Verwendung inzwischen zum Bischof von Châlons aufgestiegen war, und Hatto von Troyes, der Abälard die Gründung des Paraklet gestattet hatte, waren in den Bann der neuen Sonne gezogen worden und konnten um so weniger für Abälard thun, je bekannter ihre alten Beziehungen zu ihm waren. Wohin Abälard blickte, sah er feindselige Gesichter, und der bigotte junge König, der in seinem zerfahrenen Leben sich den Fluch Europas und den Segen des heiligen Bernhard verdiente, indem er die Blutschuld an hundert Unschuldigen zu Vitry durch einen Kreuzzug sühnte, bei dem er Hunderttausende in's Verderben führte, er war der Letzte, der sich eines Ketzers angenommen hätte. Der Graf Theobald von der Champagne aber, den Otto von Freising als Theilnehmer erwähnt, ein Gönner Abälards, muß ausgeblieben sein, da der officielle Bericht der Bischöfe seiner sonst gedenken würde.

Abälard war gekommen, um zu disputiren, aber bald mußte er inne werden, daß man ihn so wenig als einst in Soissons anhören werde, und gerade wie damals fand er die Menge, die zur Verehrung der Reliquien zusammengeströmt war, schon zum voraus gegen sich bearbeitet. So nahm denn alles den Verlauf, den der weltkluge Abt von Clairvaux den Verhandlungen vorgezeichnet hatte.

Am Sonntag fand die angekündigte feierliche Ausstellung der Reliquien statt, bei der Bernhard dem jungen Könige die Bedeutung der Heiligthümer, die er küssen durfte, erklärte.[253] Nach diesem Rundgange bestieg Bernhard die Kanzel des Doms und predigte, wobei er schließlich das Volk aufforderte, für die Bekehrung eines ungenannten Ungläubigen zu beten. Es mag sein, daß diese Fürbitte nur eine fromme Geschmacklosigkeit war, Abälards Freunden aber erschien sie als gefährliche Aufwiegelung unter der Maske des Erbarmens. „Du hast dem Volke gepredigt," schreibt Abälards Schüler Berengar, „es solle für ihn beten, während du im Innern schon darauf sannest, ihn aus der christlichen Welt zu verjagen. Was sollte es beten, da es nicht wußte, für wen zu beten sei? Du Mann Gottes, der du Wunder vollbracht hast . . . du hättest den reinen Weihrauch heiligen Gebetes vor dem himmlischen Angesichte darbringen sollen, auf daß der von dir angeklagte Petrus sich bekehre und ein Solcher würde, den kein Verdacht mehr treffen könnte. Aber vielleicht wolltest du lieber einen Solchen, an dem du eine schickliche Gelegenheit zum Verketzern fändest." Nach diesem Gottesdienste, der Berengar so widrig berührte, folgte ein Festmahl, an welchem Bernhard mit den Bischöfen Antheil nahm, während Abälard ausgeschlossen blieb. Und doch wurde in dieser scheinbar geselligen Privatvereinigung der Würfel über ihn geworfen.[254] „Nach dem Mahle", sagt Berengar, „wurde das

Buch Abälards in die Verſammlung gebracht und ein Schreier beauftragt, die Stücke laut vorzuleſen. Aus Haß gegen Abälard und vom Gewächſe des Weinſtocks erhitzt — nicht desjenigen, der ſagte: ‚Ich bin der wahre Weinſtock‘, ſondern desjenigen, der den Patriarchen Noe nackt auf den Boden geworfen hat — hat er noch ärger geſchrieen, als man wollte. Nach einiger Zeit konnte man ſehen, wie die Biſchöfe unruhig wurden, die Füße aneinander ſchlugen, lachten und ſcherzten. Man mußte erkennen, daß hier nicht Chriſto, ſondern dem Bachus geopfert werde. Während deſſen wurden die Becher begrüßt, die Gläſer geprieſen, die Weine belobt, die Kehlen der Biſchöfe benetzt . . . wenn dann aus Abälards Schriften etwas Höheres und Göttliches den Lärm übertönte, das den biſchöflichen Ohren ganz ungewohnt war, ſo wurden ſie unwillig und knirſchten mit den Zähnen gegen Abälard, die blinden Maulwürfe gegen den Philoſophen: ‚ſollen wir denn dieſes Monſtrum leben laſſen?‘ Und gleich den Juden den Kopf ſchüttelnd riefen ſie: ‚er zerſtört den Tempel Gottes‘. So urtheilen die Blinden über Worte des Lichts, Trunkene verdammen den Nüchternen. Hunde beißen den Heiligen und Schweine nagen an den Perlen . . . Die nüchternen Biſchöfe hatten zu viel Wein ohne Waſſer getrunken und ſeine Hitze drückte ſo auf ihr Gehirn, daß alle einſchliefen. Unterdeſſen ſchreit der Leſer fort, die Zuhörer ſchnarchen. Der Eine ſtützt ſich auf die Ellenbogen, der Andere auf ein weiches Polſter, ein Dritter hat den Kopf auf die Kniee geſenkt und ſchläft. Wenn der Vorleſer auf eine dornige Stelle Abälards ſtieß, rief er den tauben Ohren der Biſchöfe zu: ‚verdammt ihr ſie?‘ Durch die letzte Silbe aufgeweckt, antworteten Einige mit ſchläfriger Stimme und herabhängendem Kopfe: damnamus. Andere, erſt hierdurch aufgeweckt, riefen bloß namus (wir ſchwimmen). . . . Freilich ſchwimmt ihr, aber euer

Schwimmen ist ein Ersaufen. Was sie nun gethan, was die Gesetzesgelehrten beschlossen, das steht in der heiligen Schrift: ‚es hielten die Hohenpriester und Pharisäer einen Rathschlag', einer aber aus ihnen, mit Namen Abt Bernhard, der Hohepriester dieses Concils, prophezeihte, sprechend: ‚Es ist besser, daß ein Mensch stirbt, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe'." Nachdem so beim Glase Wein das Urtheil über Abälards Ketzerei festgestellt war, konnte Bernhard der officiellen Sitzung des Concils mit Ruhe entgegen sehen. Die Stimmen waren festgelegt und keine Beredtsamkeit des großen Dialektikers konnte die Bischöfe umstimmen, da sie ja sonst selbst in den Geruch der Häresie gerathen wären. So war alles Uebrige nur noch ein Schattenspiel. Gleich am folgenden Morgen, am Montag, trat die Synode in der Metropolitankirche des h. Stephanus zur Berathung zusammen. Ein Bischof leitete sie mit einer Predigt über die Wichtigkeit des wahren Glaubens ein. Mit großer Spannung mochte man nun der Rechtfertigungsrede des berühmten Redners vom Berge der heiligen Genovefa entgegen sehen. Doch zunächst nahm Bernhard das Wort vor dieser glänzenden Versammlung. Er forderte Abälard auf, die zu verlesenden Sätze aus seinen Schriften entweder zu widerrufen oder die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Die Verlesung beginnt auch, aber Abälard unterbricht sie. Ohne sich auf Weiteres einzulassen, erklärt er kurz und trocken, er lege Appellation ein an den römischen Stuhl, und durch die verblüffte und erregte Versammlung schreitend, verläßt er mit seinen Anhängern die Synode. Der Unwille, die Empörung der Prälaten war gewaltig. Hatte nicht Abälard selbst eine Verhandlung verlangt, um sich rechtfertigen zu können? Hatte er sich nicht freiwillig an den Erzbischof von Sens gewendet und sogar den Termin vorgeschlagen? War nicht alles so schön und

glatt vorbereitet, um ihn zu vernichten? Und nun machte er vor den sauber gebreiteten Netzen Halt und appellirte! Auch freundlich gesinnte Zeitgenossen, die in das Intriguenspiel nicht aus der Nähe hineingesehen hatten, haben nach Gründen dieses auffallenden Verhaltens gesucht. Abälard habe einen Aufstand des gegen ihn verhetzten Volkes gefürchtet, meint Otto von Freising.[255] Gaufried, der Biograph des heiligen Bernhard, berichtet dagegen erbaulich,[256] Abälard habe später den Seinen gestanden, daß in der entscheidenden Stunde ihm plötzlich sein Gedächtniß versagt habe und alle seine Geisteskräfte wie ausgelöscht gewesen seien. Aehnliches muß man auch im Kreise der Bischöfe gemunkelt haben, da sie nach Rom berichten, als man den Angeklagten zur Rechtfertigung seiner Sätze aufgefordert habe, „da schien Meister Peter Abälard sich zu mißtrauen und auszuweichen und wollte nicht antworten ... sondern verließ mit den Seinen die Versammlung.“ Daß Abälard der Synode gegenüber plötzlich die Gedanken sollen vergangen sein, ist bei einem so geübten Streiter wenig wahrscheinlich. Der Grund, warum er so handelte, liegt nahe genug und ist durchaus verständlich. Nachdem die anwesenden Väter schon am Tage vorher seine Sätze verdammt hatten, wozu sollte er sich da noch auf eine nachträgliche Scheinverhandlung einlassen? Viel besser, die Komödie spielte sich gar nicht ab und sein Proceß kam, ohne bereits in erster Instanz entschieden zu sein, sofort an die Kurie. Denn das war ja die unerhörte Befugniß, die das Isidor'sche Kirchenrecht jedem Angeklagten gewährte, daß er die Instanzen nicht zu erschöpfen brauchte, sondern in jedem Stadium des Processes Uebertragung der Verhandlung nach Rom verlangen konnte. Die Bischöfe murrten zwar, da Abälard selbst dieses Schiedsgericht verlangt habe, könne er sich demselben nicht entziehen. Aber dann würde die Kurie

ſich um ſo ſicherer eines Angeklagten angenommen haben, dem man die Appellation nach Rom hatte verlegen wollen. Gerade der vorſitzende Erzbiſchof von Sens war ſchon einmal ſuspendirt worden, weil er in ſeiner bekannten Brutalität in einem Eheproceſſe eine eingelegte Appellation nicht beachtete,[257] während doch Innocenz II. ganz ausdrücklich eingeſchärft hatte, wichtigere Proceſſe ſtets der Entſcheidung der Kurie vorzubehalten. So mußte man denn den Angeklagten entlaſſen, aber der vorläufigen Verdammung jener, durch Wilhelm aus Abälards Schriften gezogenen, Sätze ſtand nichts im Wege. Bernhard ergriff darum das Wort, und wir beſitzen in dem 190. Briefe des Abtes die Rede, die er damals gehalten hat.[258] Sie iſt voll Leidenſchaft und beſchuldigt Abälard, daß ſeine Dialektik ihn von Jugend auf auf die Wege der Häreſie getrieben habe. Er wiſſe alles, nur nicht, daß wir nichts wiſſen. Sein Satz, die Vernunft müſſe dem Glauben vorangehen, iſt für Bernhard der Grund aller ſeiner Irrthümer. Indem Abälard behaupte, er könne nichts glauben, was er nicht zuvor eingeſehen, wolle er ſeine Diſtinctionen auch auf die göttlichen Myſterien anwenden und ſtatuire Stufen in der Trinität, Erſcheinungsweiſen in der göttlichen Majeſtät, Zahlen in der Ewigkeit. In ſo rhetoriſcher Weiſe bekämpft der Abt Abälards Trinitätslehre und die Gleichniſſe, in denen der Dialecticus Palatinus dieſelbe einleuchtend zu machen ſuchte, und nicht minder die Rationaliſirung zahlreicher anderer Glaubensſätze. Wir verkennen nicht den Hauch aufrichtiger Entrüſtung über Abälards verhaßte Weiſe, göttliche Dinge zu zergliedern, der durch die ganze Rede des großen Myſtikers weht, aber keiner der Hörer vermochte nach dieſer rhetoriſchen Anklage zu entſcheiden, was Abälards wirkliche Meinung, was des Redners Uebertreibung und Conſequenzmacherei ſei? Praktiſche Wirkung hatte die Rede ohnehin nicht. Man mußte

ſich begnügen, einen Auszug aus Abälards Schriften als häretiſch zu verdammen, aber ein Strafurtheil über Abälards Perſon wagte man nicht, nachdem der Angeklagte an den heiligen Stuhl appellirt hatte.

Aus den dreizehn Punkten des Abtes von S. Theodorich ſind bei Bernhard vierzehn Anklagen gegen Abälard geworden, unter denen die gegen Abälards Trinitätslehre wieder als die bedeutendſte erſcheint. Zunächſt beanſtandet Bernhard den Widerſpruch, daß Abälard zwar die Conſubſtanzialität des Geiſtes mit dem Vater und Sohn zugebe, aber anderſeits läugne, daß der Geiſt aus der Subſtanz des Vaters und Sohnes ſei. Der einen Perſon mehr, der andern weniger Vollkommenheit zuzuſprechen, ſei ein Widerſpruch gegen das göttliche Weſen ſelbſt, das die höchſte Vollkommenheit in jeder ſeiner drei Perſonen darſtelle. Abälard aber führe durch ſeine Diſtinctionen Stufen in der Trinität ein und ſei mithin ein Arianer. Da er ferner läugne, daß der Menſchenſohn eine der drei Perſonen der Trinität ſei, trenne er die göttliche und menſchliche Natur in Chriſto und ſei auch ein Neſtorianer. Abälards Lehre aber, daß das Weſen der Sünde in dem Willensentſchluſſe des Sünders beſtehe, beweiſe, daß Abälard auch ein Pelagianer ſei. Des Weiteren hat Abälard den Tod Chriſti ſeines ſtellvertretenden Opfercharakters entkleidet und ſieht in ihm nichts als ein Beiſpiel und Mittel, uns zur Liebe Gottes zu entflammen. Andere Ketzereien, die er anmerkt, ſind Abälards bereits mehrfach beſprochene Sätze: Gott kann nichts anderes thun als er thut, er konnte alſo auch das Böſe nicht verhindern. Die Sünde iſt nicht in der That, ſondern im Willensentſchluſſe zu ſuchen. Nur die Strafe, nicht die Schuld Adams iſt auf uns übergegangen. Die Geſtalt von Brot und Wein nach der Wandlung im Abendmahl iſt nur noch Schein. Gott ſtraft nicht die That,

sondern die Absicht. Die Juden, die Christus kreuzigten, um das Gesetz zu erfüllen, sündigten nicht. In dem Worte des Herrn: „was ihr bindet im Himmel", ist unter Himmel die Kirche zu verstehen. Nicht das Ergötzen an der Sünde, sondern die innere Zustimmung und Verachtung des göttlichen Gebots ist sündig. Endlich folgt dann noch der zu Soissons erhobene Vorwurf, daß Abälard die Allmacht als Eigenthümlichkeit des Vaters betrachte, mithin dem Sohne und Geiste abspreche. Es sind das die Vorwürfe, die Bernhard mit seinem Freunde, dem Cistercienser Wilhelm, festgestellt, in seiner Rede pathetisch wiederholt und in den Berichten für die Erzbischöfe, wie in seinen Privatbriefen an die Cardinäle, bald in der einen, bald in der andern Weise angedeutet hat. So führt Bernhard überall das Wort, als Ankläger, als Richter, als Berichterstatter. Was Wilhelm vorträgt, ist so gut sein Werk, wie die Berichte, die die Namen der Erzbischöfe von Sens und Reims tragen.

Seine eigene Correspondenz aber zeigt, wie gespannt die ganze klerikale Welt auf den Erfolg von Abälards Appellation gewesen ist, da man dessen alte Beziehungen zu Guido von Castello und anderen Cardinälen kannte. Ein Mitstreiter wie Arnold von Brescia, der über die römischen Cardinäle besser Bescheid wußte und sie schon längst als die eigentliche Pestbeule der Kirche bezeichnet hatte,[259] erwartete von dieser Appellation sicher gar nichts. Wäre Abälard seinem Beispiele gefolgt, so hätte er seine Lehrthätigkeit auf dem Berge der heiligen Genovefa ruhig wieder aufgenommen, wie Arnold sie nunmehr an seiner Stelle aufnahm und trotz der Bannflüche des Papstes und des Wüthens des heiligen Bernhard unter der Gunst eines eben ausbrechenden Kirchenstreites eine ganze Weile fortsetzte.[260] Aber Abälard sah in diesen Cardinälen nicht wie Arnold „die Hefe der Welt", sondern seine hohen

Mäcene und treuen Freunde. So überließ er die Schule bei der Kirche des h. Hilarius dem tapfern Brescianer, er selbst aber rüstete sich zur Fahrt nach Rom, um dort seine Sache persönlich zu betreiben. Dem leidenschaftlichen und beredten Lombarden gelang es, die Pariser Schule aufrecht zu erhalten. In donnernden Reden wendete er sich gegen den Heiligen von Clairvaux, den er des Neides und der Verfolgung aller bezichtigte, die nicht seiner Fahne folgten. Aber es gelang ihm nicht, einen so glänzenden Kreis von Scholaren um sich zu versammeln wie Abälard. Der Geist der Zeit war ein anderer geworden, und der Prediger apostolischer Armuth sah nur arme Schüler zu seinen Füßen, die das Brot für sich und ihn an den Thüren der Häuser erbetteln mußten.[261] Bernhard aber hat ihm diese persönlichen Angriffe nie verziehen und ihn mit rastloser Consequenz erst aus Frankreich vertrieben, dann aus Zürich verjagt, in der Passauer Diöcese bei dem Legaten Guido verdächtigt, genau wie er jetzt in Rom dafür sorgte, daß er in das Urtheil des Papstes über Abälard mit eingeschlossen werde. Während der treue Mann so auf dem Berge der heiligen Genovefa die Feste der Wissenschaft gegen die Angriffe der mystischen Richtung vertheidigte und scharf und hitzig für Abälard eintrat,[262] ergriff auch jener Scholasticus Berengar (aus Poitiers?) die Feder,[263] um in einem Apologeticus, aus dem wir die Darstellung der Vorgänge zu Sens bereits mittheilten, dem Abte von Clairvaux den Nimbus der Heiligkeit vom Haupte zu reißen. Nachdem er zunächst über die Schreibseligkeit des Abtes gespottet, mit dessen Schriften man bereits die ganze Oberfläche der Erde bedecken könnte, erinnert er ihn an seine Jugend, in der er, wovon in den Heiligenbiographieen freilich nichts zu lesen steht, als weltlicher Dichter allerlei poetische Possen zum Besten gegeben habe, und persiflirt dann

ganz im Sinne seines Meisters Abälard die Wunderthätigkeit, durch die Bernhard vor allem das Staunen der Mitwelt erregt hat. „Schon längst hat das Gerücht wie auf Flügeln den Geruch deiner Heiligkeit durch die Welt getragen, deine Verdienste verkündigt, deine Wunder verbreitet. Glücklich priesen wir die neuere Zeit, die vom Glanze eines so hellleuchtenden Gestirnes verschönt ist, und bereits glaubten wir, die dem Verderben verschuldete Welt bestehe nur noch durch deine Verdienste. Von der Macht deiner Zunge, hofften wir, hänge die Milde des Himmels ab, die Fruchtbarkeit der Erde, der Segen der Früchte, dein Haupt berührte die Wolken, und, nach dem gemeinen Sprüchworte, überragten deine Aeste die Schatten der Berge. So hast du gelebt, so hast du die Kirche mit keuschen Einrichtungen hergestellt, daß wir meinten, schon vor deinem Schurze brüllten die Teufel, und uns beglückt eines solchen Patrons rühmten. Nun aber, oh Schmerz, ist offenbar geworden, was verborgen war; endlich hast du deine Schlangenstiche kund gethan." Auch gegen die Karthäuser, die gegen Abälard Partei ergriffen hatten, wendet er sich mit gleicher Tapferkeit. Seine Apologie scheint den größten Eindruck gemacht zu haben. Aber sie zog dem Verfasser auch heftige Angriffe zu, so daß er sich in späteren Jahren genöthigt sah, noch ein drittes Mal zur Feder zu greifen, dann aber, um um Frieden zu bitten, denn auch ihm war die Mönchswelt zu stark geworden. Doch war nach seinem eigenen Zeugniß damals seine erste Schrift über ganz Frankreich und Italien verbreitet, hatte also nach ihrem Erscheinen eine bedeutende Wirkung.[264] In der That hat er Bernhard kräftig gezaust und ihm sogar den Vorwurf der Ketzerei mehrfach zurückgegeben. Aufsehen machte es auch, daß ein römischer Geistlicher, der nachmalige Cardinal Jacinctus, ganz öffentlich für Abälard Partei ergriff und dem

Abte ſchadete ſo viel er irgend konnte.[265] Bernhard beklagt ſich darüber ſowohl bei dem Papſte, wie bei dem Kanzler Haymerich, und läßt auch einfließen, daß der kecke junge Mann weder des Haupts der Chriſtenheit noch der Kurie mit ſeiner Zunge ſchone. Die gemeinſamen Anſtrengungen dieſer Schüler Abälards machten in Frankreich offenbar großen Eindruck, und der Stimmung, die ſie hervorriefen, wird man es zuſchreiben dürfen, daß der junge König, der mit der Kurie über die Beſetzung des erzbiſchöflichen Stuhles von Bourges ohnehin in einen heftigen Kirchenſtreit gerathen war, ſich neutral verhielt. Die altberühmte Abtei von Cluny aber, die es nicht ungern ſehen mochte, daß ihr mächtigſter Concurrent ſich in ſolche Verlegenheiten verwickelt hatte, fand für den Augenblick ihren Vortheil darin, Abälard gegen die Ciſtercienſer in Schutz zu nehmen.

Anders dagegen lieſen die Dinge in Rom. Die römiſche Kurie, auf die Abälard ſo große Hoffnungen geſetzt hatte, ſchwankte keinen Augenblick, in einem Streite zwiſchen Magiſter Petrus und Bernhard von Clairvaux ſich für den mächtigen Ciſtercienſer zu erklären. Auch entwickelte dieſer vom Augenblicke der Appellation Abälards an eine wahrhaft erſtaunliche Geſchäftigkeit. Im Auftrage der Erzbiſchöfe von Sens[266] und Reims[267] verfaßte der federfertige Abt von Clairvaux zwei Berichte an die Kurie, die um Beſtätigung des Spruches von Sens bitten. Ungern lieſt man in der Reihe der klagenden Biſchöfe auch den Namen des Gaufried von Chartres, der einſt zu Soiſſons mit ſeiner Vermittlung und ſeinen Thränen Abälard zur Unterwerfung beredet hatte, und ſeinen alten Gönner Hatto von Troyes, der ſich Abälards und Heloiſens durch eine lange Reihe von Jahren ſo treulich angenommen. So völlig war in den letzten zwanzig Jahren der kirchliche Geiſt ein anderer geworden.

Von einer objectiven Berichterſtattung iſt in keiner der beiden Vorlagen die Rede und namentlich in der kürzeren, die der Abt namens der Reimſer Biſchöfe erſtattet,[268] bricht Bernhards leidenſchaftliche Abneigung gegen Abälards ganze Perſönlichkeit durch. Abälard iſt der Anmaßliche, der glaubt, er könne „das Ganze, was Gott ſei“ mit menſchlicher Vernunft erfaſſen. Er ſteige bis in den Himmel auf, bis in die Tiefe nieder; nichts ſei, was ihm verborgen ſein ſolle, weder was in der Tiefe unten, noch was in der Höhe oben; er ſei ein Menſch, groß in ſeinen Augen, über den Glauben gegen den Glauben disputirend. Daß auch Abälard ſich nach Rom wenden werde, weiß Bernhard, und er kennt die Cardinäle wohl, die theils als alte Schüler Abälards, wie Guido von Caſtello, theils als Gegner der franzöſiſchen Mönchspartei ihm die Stange halten. „Bereits“, ſagt er, „ſtreckt er ſeine Zweige bis an's Meer aus und bis nach Rom ſeine Abſenker. Das iſt das Rühmen dieſes Mannes, daß ſein Buch an der römiſchen Kirche eine Stätte finde, wo es ſein Haupt niederlegen könne.“[269] Wollten die Cardinäle ſich nach ſolchen Andeutungen beſinnen, „die rechte Medicin für dieſe Krankheit anzuwenden“, Bernhard würde unbedenklich der ohnehin wegen ihrer Habſucht verrufenen Kurie Innocenz' II. den Vorwurf zuſchleudern, daß durch ihre Zulaſſung „die Zier der Kirche vom Makel der Ketzerei geſchändet werde“. Auch ſuchen ſeine Berichte den Eindruck zu erwecken, als ob die franzöſiſche Kirche in dieſer Sache völlig einer Meinung ſei. Abälards Weigerung, auf die Verhandlungen in Sens einzugehen, ſtellt der längere Bericht als Verzagen des Häretikers an ſeiner Sache dar, indem er zugleich andeutet, daß die Synode eine Appellation wie dieſe nicht einmal als kanoniſch hätte zu reſpectiren brauchen.[270] Der Vorlage beigegeben war der bereits erwähnte Auszug aus Abälards

Schriften, der in der Hauptsache auf das Referat des Cistercienſers Wilhelm zurückgeht, mit der Bitte, die mitgetheilten Sätze entſprechend dem Urtheile der Synode zu verdammen und ebenſo alle, die ſie hartnäckig und ſtreitſüchtig vertheidigen, gerechtermaßen zu beſtrafen. „Wenn", ſagt der Bericht von Sens, „Euere Liebe dem oben genannten Peter Stillſchweigen auferlegte und ihm die Macht ſowohl zu leſen als zu ſchreiben gänzlich nähme, und ſeine Bücher, voll von einem zweifellos verkehrten Inhalte, verdammte, ſo vermöchte noch fröhlich die Saat Chriſti, nachdem die Dornen und das Unkraut aus der Kirche Chriſti ausgereutet ſind, zu wachſen, zu blühen und Frucht zu tragen." Daß ein Verbot des Lehrens und Schreibens zugleich die Einkerkerung des Verurtheilten vorausſetze, wird direct nicht ausgeſprochen, doch läßt die Aufforderung, ſich mit dem Schwerte zu umgürten, um das Unkraut auszureuten, ſelbſt weiter gehende Strafen offen.

Den officiellen Vorlagen ließ Bernhard auf dem Fuße ein mehr perſönlich gehaltenes Schreiben an Innocenz II. folgen.[271] Die erſten Akkorde desſelben ſind Klagen eines müden, der Kämpfe überdrüſſigen Propheten, der Luſt hat abzuſcheiden und der nur das eine Gebet kennt, der Herr möge hinnehmen ſeine Seele. Aber wodurch iſt er ſo müde? Nur durch die Kämpfe, die er für Innocenz II. gegen Pierleone geführt hat. „Ich Thörichter, der ich mir ſchon längſt Ruhe verſprach, wenn nur einmal die Wuth des Löwen (Pierleone) gebändigt und der Friede der Kirche wiedergegeben würde. Jene kam zur Ruhe, aber nicht ich . . . Dem Löwen ſind wir entronnen, aber auf den Drachen ſind wir geſtoßen, der vielleicht, im Hinterhalte ſitzend, nicht minder ſchadet als jener aus der Höhe brüllende." Und wie mit Pierleone bringt der Heilige wohlberechnet den andern Gegner des Papſtes in Italien, Arnold von Brescia, der Kurie in

Erinnerung. Er ist der Waffenträger des Goliath Abälard; die gallische Biene und die italische vereinigen ihre Stacheln gegen den Gesalbten des Herrn. Pierleone, Abälard, Arnold werden so als eine Partei behandelt und Abälards Sache mit den beiden Namen in Verbindung gebracht, die dem Papste die verhaßtesten sind; und doch war der Abt von S. Gildas unter den Ersten in Frankreich gewesen, die sich gegen Pierleone auf Innocenz' Seite gestellt hatten! Wer sich erinnert, wie Innocenz II. die Anerkennung seines Papats nur der Unterstützung verdankt, die die heiligen Männer in Frankreich ihm gegen Pierleone gewährten, der wird diesen Hinweis nicht übermäßig zart finden und nur mit Lächeln Mahnungen lesen wie die: „Nicht wahr, als du klein warst in deinen eigenen Augen, hat Gott dich über die Völker und Reiche gesetzt? Wozu anders, als daß du ausreißest, vertilgest, baueſt und pflanzest?" Innocenz II. wußte wohl, daß statt Gott eigentlich Bernhard zu lesen sei, und beeilte sich, Alles das zu thun, wozu Bernhard ihn zum Papste gemacht hatte, auszureißen und zu vertilgen, wie der Abt ihm befahl.

Noch einen zweiten Brief an den Papst in gleicher Sache besitzen wir, fast in den gleichen Ausdrücken abgefaßt.[272] Die Kirche ist von Feinden umgeben, wie die Lilie unter Dornen. Verräther, die sie in ihrem Schoße hegt und mit ihren Brüsten nährt, zerreißen sie innerlich, wie weiland Absalon und Judas, so jetzt Abälard und Arnold. Und dabei rühmt sich Abälard sogar noch des Schutzes der Kurie und prahlt, wie er den Cardinälen und Klerikern der Kurie die Quellen der Weisheit geöffnet, wie seine Bücher und Lehren in den Händen und dem Schoß der Römer seien. Er, der Verfolger des Glaubens, habe die Stirne, sich an den Vertheidiger des Glaubens zu wenden. Am liebsten würde Bernhard, wenn nicht Sorge um die Brüder und körperliche Schwachheit ihn

abhielten, ſelbſt in Rom die Sache betreiben, im Uebrigen wiederholt er die Vorwürfe, die wir ſchon kennen. Wenn nicht Bernhard, größerer Sicherheit wegen, in derſelben Sache zweimal dasſelbe ſchrieb, ſo iſt dieſe Ausfertigung (Ep. 330) wohl in Folge beſſerer Erwägung durch die andere (Ep. 189) erſetzt worden. Die Anſpielung auf die römiſchen Cardinäle, auf die Abälard ſich berufe, blieb weg, um die hohen Herrn nicht zu beleidigen, dafür wurde der Bericht über die Synode zu Sens hinzugefügt, um Bernhards Stellung zur Sache klarzulegen. Auch darin zeigt ſich, wie ſorgfältig der Heilige jeden Schritt überlegte, den er in dieſem Feldzuge that. Während er aber das eine Concept bei Seite legt, entſtrömt eine Fluth von andern Sendſchreiben an nicht weniger als neun Cardinäle und einen Abt ſeiner Feder, um auf die Richter in Rom vor Erlaß des Urtheils einzuwirken. Aus allen, am unverblümteſten aber aus dem an die ſämmtlichen Biſchöfe und Cardinäle gerichteten Mahnſchreiben,[273] ſpricht der Verdacht, daß die römiſchen Prälaten ſelbſt Abälard unterſtützten. Als der von Gott für dieſes Jahrhundert erweckte Prophet ruft er darum dieſem höchſten Senate der Kirche zu: „Handelt nach der Stellung, die ihr einnehmt, nach der Würde, in der ihr die Macht habt, nach der Gewalt, die ihr empfangen habt, — damit die Andern, die die Finſterniß an die Stelle des Lichtes ſetzen, die auf der öffentlichen Straße über die göttlichen Dinge disputiren, die Schlechtes in ihrem Herzen reden und in ihren Schriften niederſchreiben, lernen ſich im Zaume halten, und der Mund derer, die Gottloſes reden, verſtopfet werde.“ Die ganze Partei der Dialektiker alſo iſt es, gegen die er das Einſchreiten der Cardinäle verlangt. Den Kanzler Haymerich[274] bearbeitet er gegen dieſen Abälard, „dem Gott ſelbſt ein verdächtiger Zeuge iſt und der nichts glauben will, was er nicht mit der Vernunft vorher

unterſucht hat". Dem Schüler und Gönner Abälards, Guido von Caſtello,[275] ſpricht er die Hoffnung aus, er werde nicht mit der Perſon zugleich ihre Irrthümer lieben . . . „Solche Liebe wäre irdiſch, thieriſch, teufliſch, verderblich dem Geliebten wie dem Liebenden." Einem andern Cardinale, Ivo, vormals Canonicus von S. Victor,[276] ſchildert er Abälard als „Mönch ohne Regel, als Prälaten ohne Disciplin, der weder die Ordnung und Regel hält, noch von ihr gehalten wird; ein Menſch, ſich ganz widerſprechend, inwendig ein Herodes, von außen ein Johannes, ganz zweideutig, der nichts vom Mönche hat als den Namen und die Tracht". Dem Cardinale Stephan von Präneſte[277] erzählt er Abälards letzte Metamorphoſen mit den Worten: „Lange Zeit hat er geſchwiegen, aber als er in der Bretagne ſchwieg, hat er Schmerz empfangen und nun in Frankreich die Gottloſigkeit geboren. Herausgewunden hat ſich aus ihrer Höhle die Schlange, eine Hyder, der, ſtatt des einen, ſieben Köpfe hervorwuchſen, ſo oft man ihr den einen abſchlug". Einem andern Cardinal, Guido,[278] entwirft Bernhard von Abälards Treiben zwiſchen den Nonnen des Paraklet und den Scholaren des Bergs an der Seine folgendes Zerrbild: „Wir haben in Frankreich einen Magiſter, der mit Knaben disputirt, mit Weibern verhandelt. Heimliche Waſſer und verborgene Brote legt er den Seinigen in ſeinen Büchern vor und führt Neuerungen in Ausdrücken und Gedanken ein. Allein nicht wie Moſes geht er zum Dunkel, in welchem der Herr war, ſondern mit einem großen Haufen; und auf Straßen und Märkten wird über den katholiſchen Glauben und ſeine Myſterien verhandelt." Der Schismatiker Pierleone habe nur ſeinen Zeitgenoſſen geſchadet, Abälard vergifte durch ſeine Lehre auch die Nachwelt. Auch den Cardinal Guido von Piſa[279] und einen andern gleichnamigen,[280] den er ſeinen perſönlichen Freund nennt, beſtürmt

er mit ähnlichen Briefen und kündigt in einem Schreiben an einen ungenannten Cardinalpresbyter[281] und einen Abt,[282] vermuthlich seines eigenen Ordens, Abälards Appellation an, indem er warnt, diesem Arianer, Pelagianer und Nestorianer zu Willen zu sein. Heute würde eine solche Beeinflussung der Richter vor gesprochenem Urtheil strafbar sein. Bernhard erscheint sie als Pflicht, und nicht genug mit dieser brieflichen Thätigkeit, die man nur mit Staunen verfolgen kann, schickte Bernhard auch noch seinen Geheimschreiber Nikolaus nach Rom, damit er die Verurtheilung Abälards persönlich betreibe, und verweist den Kanzler Haymerich an diesen Boten, damit er sich über die Rolle, die der römische Diakon Jacinctus zu Gunsten Abälards gespielt hat, unterrichten könne.[283] Die Wahl dieses Vertrauensmanns in einem so ernsten Processe macht Bernhard freilich wenig Ehre, denn dieser Nikolaus stellte sich später als ein geriebener Fälscher heraus, der die Klostersiegel nachmachte und vor dem der Abt selbst Warnungen ergehen lassen mußte, seine Menschenkenntniß damit rechtfertigend, daß er ihn, wie Jesus den Judas, in seiner Nähe geduldet habe, um ihn zu bessern oder zu überführen.[284]

Die eigentliche Anklageschrift, die man der Kurie unterbreitete, war Bernhards Vortrag auf der Synode von Sens,[285] der freilich gleich in seinem Eingang einigen Zweifel erweckt, ob der Abt die beiden Bücher, auf die die Anklage sich stützt, wirklich gründlich gelesen, oder ob er sich nur auf die Auszüge verlassen habe, die Wilhelm von S. Thierry ihm gemacht hatte. Wortreich klagt er Abälard an, er glaube alles zu wissen, was im Himmel und unter der Erde ist, er durchforsche die Geheimnisse Gottes und rede unaussprechliche Worte, die dem Menschen zu reden nicht zieme, und gebe mit der Vernunft auch über das Rechenschaft, was übervernünftig ist. Was aber sei mehr gegen die Vernunft als das mit der

Vernunft ergründen zu wollen, was über alle Vernunft ist, und was mehr gegen den Glauben als das nicht glauben zu wollen, was die Vernunft übersteigt?" Hätte Bernhard die beiden Bücher wirklich gelesen, deren Verdammung er beantragt, so würde er gefunden haben, daß Abälard im dritten Buche der Theologie[256] ausdrücklich sagt, das Wesen Gottes könne keine Vernunft begreifen, begriffen wir doch nicht einmal unser eigenes Wesen. „In dem göttlichen Willen", sagt Abälard, „sind die Ursachen aller Dinge unabänderlich festgestellt, und von ihnen vermag die menschliche Vernunft nicht einmal die geringste zu begreifen." Selbst in jenem Leben, meint er,[287] werden wir Gott nur so weit schauen, als es ihm beliebt sich uns zu zeigen, so mögen denn auch gegenwärtig die Sterblichen nicht versuchen, mit ihren Vernunftschlüssen den Unbegreiflichen zu begreifen, während sie doch weder ihr eigenes Wesen, noch das der geringsten Kreatur durch die Vernunft klar zu machen im Stande sind. Allerdings sind diese Sätze bei Abälard im Sinne der antiken Skepsis gemeint, die die Objectivität unserer Erkenntnisse selbst bezweifelt, aber sie enthalten doch genau das Gegentheil von dem, was Bernhard behauptet, daß Abälard alles wisse, nur das nicht, daß er nichts wisse.

Nicht anders steht es mit Bernhards andern Referaten. Voran stellt er Abälards Meinung, daß wir an ein Dogma nur glauben können, wenn wir den Inhalt desselben zuvor begriffen haben. In unverhüllter Leidenschaftlichkeit fährt Bernhard hier gegen Abälard los, der ein neuer Theologe aus einem alten Magister geworden sei, der von Jugend an mit der dialektischen Wissenschaft gespielt habe und jetzt mit den heiligen Schriften wie ein Unsinniger umgehe. Zwar beziehe sich Abälard für seinen kritischen Standpunkt auf Sirach 19, 4: „Wer geschwind glaubt, ist leichtsinnig." Aber

dieſe Stelle hat den Glauben an Menſchen im Auge, während ſich Abälard der Stellen nicht erinnern wolle, in denen es den Heiligen Gottes zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, daß ſie ſogleich glaubten. Schlimmer als arianiſch findet Bernhard die Unterſcheidungen, durch die Abälard die Functionen der drei Perſonen der Trinität klarſtellen wollte, ohne ſie zu trennen, aber er referirt Abälards Lehre in einer ſo verzerrten Darſtellung, daß dieſer in ſeiner Apologie ſagt, es ſei eine Verleumdung, ihm ſolche nicht bloß häretiſche, ſondern diaboliſche Sätze zuzuſchreiben, und auch Berengar bezeugt, niemals habe ſein Lehrer ſolche Ungeheuerlichkeiten vorgetragen. Die wohlgemeinten Vergleichungen, durch die Abälard das Verhältniß der Trinität zu den Einzelperſonen begreiflich zu machen ſuchte, von dem Redenden, Angeredeten, über den geredet wird, von materia und materiatum, von Siegel und Abdruck, werden gleichfalls als ebenſo viele Aergerniſſe für fromme Ohren aufgeführt. Daß Abälard die Furcht Gottes bei Chriſtus läugne, weil die vollkommene Liebe die Furcht austreibt, macht ihm Bernhard gleichfalls zum Vorwurfe und nicht minder die Faſſung der platoniſchen Weltſeele als Analogon des heiligen Geiſtes. Indem Abälard ſchwitze, Plato zu einem Chriſten zu machen, bewähre er nur, daß er ſelbſt ein Heide ſei. Abälards Behauptung, der Teufel habe durch den Sündenfall kein dominium über die Menſchen erlangt, Chriſti Opfertod habe alſo auch mit angeblichen Rechtsanſprüchen des Satans an die Menſchheit nichts zu ſchaffen, wird in Bernhards Darſtellung nicht minder zur Häreſie. „Gott“, meint Bernhard, „hat ſeine Barmherzigkeit ſo erwieſen, daß auch die Gerechtigkeit dabei war.“ Auch gegen den Satan wollte er nicht ſeine Allmacht brauchen, ſondern ſeine Gerechtigkeit. „Es kam der Fürſt dieſer Welt und er fand an dem Heilande nichts, und da er doch ſeine Hand

an den Unschuldigen legte, hat er mit dem größten Rechte die Gewalt über diejenigen, die er gefangen hielt, verloren." Abälard wurde verdammt, weil er diese Meinung läugnete, aber wiederholt hat sie nach Bernhard niemand mehr. Wenn Abälard läugnet, daß der Teufel vor dem Erlösungstod Christi eine gerechte Herrschaft über die gefallene Menschheit gehabt habe, so läßt ihn Bernhards Consequenzmacherei behaupten, dieser Erlösungstod sei überhaupt nicht nöthig gewesen. Die Herrschaft des Teufels war gerecht, nicht weil sie der Teufel auf gerechte Weise erlangte, sondern vom Standpunkte der Gerechtigkeit Gottes, der die erste Sünde durch Ueberantwortung der Sünder an den Satan gestraft hatte. In Folge dieser göttlichen Gerechtigkeit fiel der Mensch mit Recht dieser Herrschaft anheim. Um dieser göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu leisten, mußte Christus also sterben. Das ist der satisfactorische Charakter des Erlösungstodes Christi. Gerade diese Lehre vom Opfertode Christi ist denn der Punkt, an dem die rationalistische Schule des Dialektikers und der Mysticismus Bernhards am schärfsten aufeinander stoßen. Nach Bernhard läugnet Abälard diesen satisfactorischen Charakter des Opfertodes Christi, weil er den mystischen Vorgang der Wiedergeburt der Menschheit verkennt. Daß der Tod Christi uns die ursprüngliche Gerechtigkeit wieder einverleibte, die Adam durch den Sündenfall verloren gegangen war, das ist nach Bernhard der Inhalt des Mysteriums von Golgatha. Diese Gerechtigkeit wird für den Einzelnen innerhalb des Leibes Christi vererbt, wie die Schuld Adams durch Abstammung von Adam ererbt wird. Wie die Sünde durch den Samen des Sünders, so wird die Gerechtigkeit durch das Blut Christi fortgepflanzt. An Stelle dieses tiefsinnigen Glaubens von der Wiedergeburt der Menschheit in Christi Tod habe Abälard die seichte Vorstellung eines

vorbildlichen Aktes gesetzt. Nicht des Beispiels und der Belehrung, sondern einer reellen Lebensmittheilung bedurfte die Menschheit, die in Adam dem Tode verfallen war. Das war Pelagius' Weisheit, daß die Sünde sich durch Belehrung und Beispiel ausgebreitet habe; wer mit den rechtgläubigen Vätern lehrt, daß sich die Sünde durch Fortpflanzung vererbt, der weiß, daß auch die Gerechtigkeit nicht durch Belehrung, sondern durch Wiedergeburt uns zu Theil wird. Gibt es keine Wiedergeburt, so ist die Taufe ohne Inhalt, „denn weder die Beispiele der Demuth noch die Zeichen der Liebe sind etwas, getrennt von dem Sacramente der Erlösung". Die neue Lebensmittheilung ist das ganze Geheimniß des Christenthums. Der epideiktische Akt, durch den den Menschen eine neue Moral gegeben wurde, ist für Bernhard eine schale Vorstellung. Ihm ist der Opfertod Christi nicht ein gutes Beispiel, sondern die Geburtsstunde einer neuen Menschheit, eine physisch-geistige Erneuerung, die der Menschheit jene Gerechtigkeit wiedergab, in der sie Gott geschaffen hatte, und die durch Adam dem ganzen Geschlechte verloren ging. Weil Abälard die Wirkung des Erlösungstodes subjectiv vermittelt sein läßt durch die Liebe, zu welcher dieser höchste Liebesbeweis die Gläubigen entflammt, wirft ihm Bernhard vor, daß er die objective Bedeutung desselben aufhebe. Christus habe, nach Abälard, nur Gerechtigkeit gelehrt, nicht gegeben, Liebe gezeigt, nicht eingegossen. Auch würde nach Abälards Meinung der Erlösungstod nur den Erwachsenen zu gute kommen, die dieses Vorbild der Liebe zu würdigen, Liebe mit Liebe zu erwidern vermöchten, nicht aber den Kindern, denen ihr Alter noch nicht gestattet, Christus zu erkennen und zu lieben. Bernhard hält deßhalb Anselms Satisfactionstheorie aufrecht. Abälards Einwendungen, in wie fern die geringere Sünde am Baume der Erkenntniß durch die viel größere auf

Golgatha gesühnt worden sein solle, schlägt er damit nieder, daß das vergossene Blut des Gottessohnes beide zugleich gesühnt habe. Es gefiel Gott nicht der Tod, sondern der Wille des freiwillig Leidenden. „Jenes vergossene Blut erwies sich so reich zur Vergebung der Sünden, daß selbst jene größte Sünde, durch welche die Vergießung desselben herbeigeführt wurde, dadurch getilgt werden konnte“ . . . „Warum aber, sagst du, mußte das durch sein Blut geschehen, was er durch sein bloßes Wort wirken konnte? Frag ihn selber. Mir ist gestattet zu wissen das So, das Wie ist mir nicht gestattet.“ Dieser Darstellung voll Plusmacherei legte Bernhard jene Sammlung von vierzehn Sätzen Abälards bei, die dafür gelten wollen, wörtlich aus dessen Schriften entnommen zu sein, und die Bernhard der Verurtheilung des Papstes unterbreitet.[288] Auch dem Berichte des Erzbischofs von Sens waren solche „Kapitel“ angeschlossen, und so war amtlich und privatim der Ketzerproceß instruirt. Nach den peremptorischen Erklärungen, die Bernhard an den Papst selbst und an die einzelnen Cardinäle gerichtet hatte, hatte die Kurie nur die Wahl, mit den Cistercienſern zu brechen, oder Abälard aufzuopfern. Ihre Entscheidung in dieser Wahl konnte niemandem zweifelhaft sein.

Am 3. Juni hatten die Verhandlungen begonnen und schon am 16. Juli wurde in Rom das Urtheil gesprochen. Umgeben von dem Gefolge seiner Cardinäle verbrannte Innocenz II. die eingesendeten Sätze Abälards vor der Pforte von S. Peter im Angesichte alles Volks[289] und stieß Abälard und Arnold aus der Gemeinschaft der Kirche aus. Abälards Vertheidigung hatte man nicht abgewartet und Arnold von Brescia vollends war nicht einmal officiell, sondern nur durch einen Privatbrief Bernhards angeklagt worden. Einfach den Winken des Cistercienserabtes folgend verurtheilte der Papst

beide zu lebenslänglicher Einſperrung. Die Entſcheidung,[290] die das Datum des 16. Juli trägt, wird auf den ſchon von den Kaiſern Valentinian und Marcian ausgeſprochenen Grundſatz geſtellt, daß über kirchlich feſtgeſtellte Lehren nicht mehr disputirt werden dürfe, weßhalb der Papſt auf die dogmatiſche Materie gar nicht eingeht, ſondern ſich begnügt, die ihm eingeſendeten Sätze des Peter Abälard zu verdammen und ihm als Ketzer ein beſtändiges Stillſchweigen aufzuerlegen. Auch alle Anhänger und Vertheidiger ſeines Irrthums werden von der Gemeinſchaft der Gläubigen ausgeſchloſſen und ſind mit Banden des Fluches zu feſſeln. In einem zweiten Breve befiehlt der Papſt den Biſchöfen von Reims und Sens, ſowie dem Abte von Clairvaux, Peter Abälard und Arnold von Brescia, als Urheber verkehrter Lehren und Feinde des Glaubens, in Klöſtern, welche den genannten Prälaten am beſten dünken, einzuſperren und ihre Bücher, wo ſie auch gefunden werden möchten, zu verbrennen. So waren Abälard und Arnold von Brescia verurtheilt, in einem Kloſterkerker zu vermodern, jener ohne Verhör, dieſer ſogar ohne Anklage, lediglich auf geheime Denunciation des Abtes von Clairvaux. Denn die Anträge der Synode von Sens hatten nur ſehr allgemein den Wunſch ausgeſprochen, es möchten Abälards Lehren und alle, die hartnäckig und ſtreitſüchtig ſie vertheidigen, gerechtermaßen beſtraft werden. Wie wenig regelmäßig der Geſchäftsgang auch ſonſt geweſen war, beweiſt eine Nachſchrift des päpſtlichen Erlaſſes, das Urtheil ſei vor der Hand geheim zu halten, bis es auf der bevorſtehenden Conferenz zu Paris den Erzbiſchöfen im Original vorgewieſen werden könne. Bernhard von Clairvaux erhielt alſo noch vor den Erzbiſchöfen das Urtheil mitgetheilt, ein Beweis, daß man vor allem ihn zufriedenſtellen wollte. Unter ſolchen Umſtänden wundern wir uns nicht, daß Bernhard ſich bald

einem Cardinale gegenüber gegen den Vorwurf zu vertheidigen hat, daß er dieſes Urtheil beim Papſte erſchlichen habe.[291] Eben darum aber, weil Bernhard in ſeiner eigenen Sache, in der er ohnehin ſchon Kläger und Richter zugleich geweſen war, nun auch noch mit der Vollziehung des Urtheils betraut wurde, entbehrte dieſes Urtheil der moraliſchen Autorität, und die päpſtliche Bulle verfehlte bei den franzöſiſchen Biſchöfen ihres Eindrucks. Zu Sens hatten ſie Bernhard alle zugeſtimmt, ſeit aber unter dem Einfluſſe des Hofs und der Cluniacenſer ein Umſchlag der Stimmung eingetreten war, verhielten ſie ſich abwartend. „Da war keiner, der Gutes thue," hat Bernhard in Bälde zu klagen.[292] So wiederholten ſich durchaus die Erfahrungen, die man nach der Synode von Soiſſons gemacht hatte. Während die Verſammlung beiſammen war, wußten die Agitatoren die Biſchöfe einzuſchüchtern und ſetzten, ohne Widerſpruch zu finden, ihren anmaßlichen Willen durch. Sobald aber die geiſtlichen Herrn nach ihren Kathedralen zurückgekehrt waren und ſich mit ihrem Klerus benommen hatten, ſchlug die Stimmung um. Das perfide Verfahren der Synode von Sens wurde jetzt eben ſo bitter kritiſirt, wie weiland das der Synode von Soiſſons. Noch ſieben Jahre ſpäter ſagte man auf der Synode zu Reims, wo der Heilige wiederum die Abſtimmung gegen den gelehrten Gilbert von Poitiers zum voraus präpariren wollte, „mit derlei Künſten habe der Abt einſtmals den Magiſter Petrus angefallen".[293] So ſehen wir plötzlich Bernhards Anhang ganz ſtille werden, während Abälards Vertheidiger ſich ſehr energiſch ausſprechen. Wie Arnold von Brescia auf dem Berge der heiligen Genovefa gegen die alten Feinde in Rom donnerte, läßt ſich denken. Nicht minder gab Abälards Schüler Berengar in der erwähnten Apologie der Verwunderung Ausdruck, wie raſch dieſes Mal die römiſchen Blitze

durch die französische Kirche wetterleuchteten. „So wird verurtheilt jener Mund, das Organ der Vernunft, die Posaune des Glaubens, die Herberge der Dreieinigkeit. Verurtheilt wird er, wehe, in seiner Abwesenheit, unverhört, unüberführt . . . Wessen Schuld hatte je so blinde Richter, daß sie nicht von beiden Seiten die Sache untersuchten, daß sie nicht erforschten, auf welche Seite vornehmlich das Recht sich neige? Mit verschlossenen Augen betreiben jene das Geschäft. Was auch die innere Wuth des Hasses, was die unversöhnliche Feindschaft gegen Peter schleudern, was der ungerechte Neid ersinnen mochte, nie doch hätte das nüchterne Urtheil des apostolischen Stuhles schlafen sollen. Aber leicht weicht von der Gerechtigkeit, wer in einer Sache den Menschen mehr als Gott fürchtet." Der Mensch aber, den man in Rom mehr fürchtete als Gott, war Bernhard. Abälard hätte in Rom eine Zuflucht gefunden, wenn ihm nicht die Macht des gewaltigen Cistercienſers den Weg zum Ohre des Papstes verlegt hätte, indem er erklärte, es dürfe der keine Zuflucht beim Stuhle Petri finden, der den Glauben Petri bekämpfe. „Gemach, berühmter Streiter", ruft hier Berengar aus. „Es bekämpft nicht den Glauben des Petrus, wer den Glauben des Petrus behauptet . . . Ich bitte dich, erlaube dem Petrus, mit dir ein Christ zu sein. Wenn du willst, wird er mit dir ein katholischer Christ sein, und wenn du es auch nicht erlaubst, wird er es dennoch sein, denn Gott ist ein gemeinsamer, nicht ein privater." Bernhards Anspruch, daß, was er vertrete, immer auch die Sache Gottes sei, wird dann auch positiv widerlegt, indem Berengar den Krieg in das Gebiet des Gegners hinüberspielt und Bernhards eigene Theologie angreift und ihn selbst der Irrlehre zu überführen sucht. „Hättest du etwas dergleichen in Peters Schriften gefunden, du hättest es ohne Zweifel auch in dein monströses

Verzeichniß aufgenommen." Kurz, Bernhards Ruhm hatte nicht gewonnen durch einen mit ſo zweifelhaften Mitteln errungenen Sieg, und von den römiſchen Cardinälen redet nun auch der franzöſiſche Scholaſticus ganz im Tone eines Arnold von Brescia, wenn er von dem Kanzler der römiſchen Kurie, dem Cardinale Haymerich, der Bernhard zu ſeiner Schrift „über die Liebe zu Gott" veranlaßt hatte, berichtet: „Der Römer, das dicke Kameel, von franzöſiſcher Weisheit höckerig, ſpringt über die Alpen, um zu fragen, was zu lieben ſei?" Die Stimmung gegen Rom mußte eine ſehr erregte ſein, wenn ein ſchlichter Scholaſticus in ſolchem Tone von dem oberſten Beamten der Kurie reden durfte und ſeine Schrift in Frankreich und Italien Beifall fand. Denn daß auch in Italien, trotz der eilfertigen römiſchen Entſcheidung, Abälards Theologie gewichtige Anhänger hatte, zeigt der Umſtand, daß Magiſter Roland von Bologna, der nachmalige Papſt Alexander III., ſeine Sentenzen auf Abälards Theologie gründete, wenn er auch ihre Entſcheidungen — wie wäre er ſonſt Papſt geworden — vielfach umbog. Auch Magiſter Omnebene zu Bologna, der ein Compendium aus dem decretum Gratiani zog, hat Abälards Theologie ſeinen Sentenzen zu Grunde gelegt.[294] Daß Abälards Schule in dieſer erſten Gelehrtenſtadt Italiens blühte, macht ſein Vertrauen auf die römiſche Entſcheidung und Bernhards Klage über das Eindringen ſeiner Lehren in Italien erſt recht verſtändlich. Beſonders ſcharf hat Johann von Salisbury in ſeiner historia pontificalis Bernhards hinterhaltiges Verfahren gebrandmarkt,[295] und noch ſchärfer geht ein anderer Engländer, Walter Map, ein Günſtling Heinrich II., mit dem Wunderthäter von Clairvaux und ſeinen Ciſtercienſern in's Gericht.[296] Derſelbe ſatiriſch gerichtete Dechant von Oxford erinnert an dieſe Fehden in einem Gedichte auf die Pariſer Lehrer,[297] in dem

er in seiner burlesken Weise Heloisens Schmerz nach Abälards Verurtheilung zu ewigem Kerker besingt:

Nupta quaerit ubi sit suus Palatinus,
Cujus totus extitit spiritus divinus;
Quaerit cur se subtrahat quasi peregrinus,
Quem ad sua ubera foverat et sinus.

Clamant a philosopho proles educati,
Cucullatus populi primas cucullati,
Ut sepe tunicis tribus tunicati
Imponi silentium fecit tanto vati.

Trotz dieses Spottes aber macht der Verfasser kein Hehl daraus, daß er Abälard allen andern Lehrern Frankreichs vorziehe:

Celebrem theologum vidimus Lombardum
Cum Ivone Helyam Petrum et Bernardum,
Quorum opobalsamum spirat os et nardum
Et professi plurimi sunt Abaielardum.

Das Urtheil des deutschen Klerus über Bernhards Verfahren lesen wir bei Otto von Freising, der, sonst ein Verehrer des großen Mannes, bei dieser Gelegenheit doch meint: „Es war nämlich genannter Abt sowohl in Folge der glühenden Begeisterung für die christliche Religion ein Eiferer, als in Folge seiner angeborenen Milde gewissermaßen leichtgläubig, so daß er einerseits die Lehrer, welche, auf weltliche Weisheit vertrauend, allzu sehr an menschlichen Vernunftgründen hingen, verabscheute, anderseits leicht sein Ohr lieh, wenn ihm etwas vom christlichen Glauben Abweichendes über solche Männer berichtet wurde. Daher geschah es, daß auf seinen Rath zuerst von den Bischöfen Galliens, nachher vom römischen Bischofe Petrus Abajolardus Schweigen auferlegt wurde."[298] Billigung hatte also Bernhards Verfahren nicht einmal bei allen seinen Freunden gefunden. Unter so bewandten Umständen

half dem Abte von Clairvaux das Urtheil, das er erſtritten hatte, nur wenig. Er durfte Abälard und Arnold einſperren, aber er konnte es nicht, und jetzt, als ſich herausſtellte, daß die Ciſtercienſer ſich in eine Sackgaſſe verlaufen hatten, erſchien Cluny auf dem Plan, um zu zeigen, daß der Orden, den die jüngeren Congregationen meinten überflügelt zu haben, im Ernſtfalle immer noch die kirchliche Entſcheidung allein in ſeiner Hand halte. Die römiſche Kurie hatte ſich den Ciſtercienſern unterworfen. Cluny unterwarf ſich nicht.

Achtes Kapitel.

Lebensabend und Lebensende.

1142.

Omnis vita misera jucundum exitum habet
Abaelardi Ep. V, 96.

Während, vermöge der nervösen Hast, mit der Bernhard alle seine Angelegenheiten betrieb, die am 4. Juni 1141 erhobene Anklage am 16. Juli bereits vom Papste verbeschieden wurde, hatte Abälard sich mit gelehrter Gründlichkeit auf seine Vertheidigung gerüstet und traf umständliche Vorbereitungen zu einer Reise nach Rom, als das Urtheil gegen ihn schon unterwegs war. Unmittelbar nach der Synode von Sens verfaßte er eine Apologie, von der uns aber nur Fragmente überliefert sind.[299] Auch in einem Briefe an Heloise, der uns durch Berengar erhalten ist,[300] führte er seine Vertheidigung, sei es, um die Freundin selbst über seine Rechtgläubigkeit zu beruhigen, sei es, was wahrscheinlicher ist, um sein orthodoxes Bekenntniß durch ihre Verbindungen an möglichst viele kirchliche Persönlichkeiten gelangen zu lassen. Eine Frau wie sie, die hohen Prälaten gleich Peter von Cluny von Zeit zu Zeit ihre Geschenke, vermuthlich Handarbeiten ihrer Nonnen, zu senden pflegte,[301] hatte dazu manchfache Gelegenheit. So legt er in ihre Hand sein Bekenntniß nieder: „Die Logik hat mich der Welt verhaßt gemacht. Es sagen nämlich die verkehrten Verkehrer, daß ich in der Logik vorzüglich sei,

aber im Paulus nicht wenig hinke, und während sie die Schärfe meines Geistes preisen, wollen sie die Reinheit meines Glaubens nicht anerkennen." Was ihn anbelange, so wolle er nicht so Philosoph sein, daß er gegen Paulus ausschlüge, und möchte er nicht so Aristoteles sein, daß er den Zusammenhang mit Christo verlöre. Darum bekennt er sich ausdrücklich zum vollen Inhalt der kirchlichen Symbole, vom Glauben an Vater, Sohn und Geist bis zur Auferstehung der Todten. Im Bewußtsein dieser seiner Rechtgläubigkeit fürchtet er weder das Bellen der Scylla, noch den Wirbel der Charybdis, noch den gefährlichen Sang der Sirenen, denn, wie auch der Sturm wüthe, er ist auf einen festen Felsen gegründet.[302] Diese Epistel kam einem öffentlichen Bekenntnisse gleich und auch Berengar verbreitete sie, indem er sie in seine Apologie aufnahm. Nach dieser Rechtfertigung vor der Kirche Frankreichs wollte Abälard durch Burgund über Lyon nach Rom ziehen, den Weg, den auch Bernhard einzuschlagen pflegte und der nach dem Heiligen noch heute genannt wird. Der Weg nach Lyon führte ihn über Cluny. Von der Nacht überfallen und von Krankheit erschöpft, klopfte er an die Thore der stolzen Abtei. „Kürzlich", so schreibt der Abt Petrus Venerabilis an Innocenz II., „ist Magister Petrus, der, wie ich glaube, Euch wohl bekannt ist, von Francien kommend, in Cluny angelangt. Auf meine Frage, wohin er wolle, bemerkte er: weil von Einigen der Häresie beschuldigt, die er doch ganz verabscheue, habe er an die apostolische Majestät appellirt und wolle nun zu ihr seine Zuflucht nehmen. Ich lobte dieses Vorhaben und ermunterte ihn, bei der bekannten und allen gemeinschaftlichen Retterin Hülfe zu suchen."[303] Petrus Venerabilis war selbst soeben aus Italien zurückgekehrt und stand um so mehr den jüngsten Verwickelungen persönlich unbetheiligt gegenüber. Mit Bernhard

und seinen Cistercienſern hatte er ſchon manchen Strauß ausgefochten, wenn auch, wie ſich unter Heiligen ziemt, mit umwickelten Waffen. Je gewaltthätiger nun in dem vorliegenden Falle Cistercienſer und Prämonſtratenſer vorgegangen waren, um ſo mehr mußte der Abt von Cluny ſich verſucht fühlen, in der Rolle des Vermittlers aufzutreten. Perſönliche Theilnahme für den großen Gelehrten ſpricht unzweideutig aus ſeinem Schreiben, und ihm, der ſein Leben lang Schulfragen als nebenſächlich behandelt hatte, ſtand es wohl an, dem gebrochenen Manne zum Frieden zu verhelfen, den Abälard ſo ſehnlich begehrte. Daß Petrus dabei dem gefährlichſten Rivalen Clunys, dem gefeierten Cistercienſerabt Bernhard, eine empfindliche Lection ertheilte und dem franzöſiſchen Klerus zeigte, daß auch Cluny in Rom gehört werde, und daß es nicht gemeint ſei, eine Dictatur zu dulden wie die, die der Abt von Clairvaux ſoeben zu Sens geübt hatte, war natürlich auch ein Grund ſeines Eingreifens. Die Verhandlungen hinter den Couliſſen kennen wir nicht. Manche ſpitze Kapuze der Cluniacenſer mag nach Citeaux gewandert, manche weiße Kutte der Cistercienſer mag durch das Thor von Cluny geſchlüpft ſein, bis Abt Raynard von Citeaux ſelbſt in der ſtolzen Abtei der Gegner erſchien, um mit Abälard perſönlich zu verhandeln. Nach dem apoſtoliſchen Spruche Innocenz' II. konnte der Abt ſchlechtweg die Auslieferung des verurtheilten Häretikers verlangen. Aber von dem Vollzuge dieſes päpſtlichen Urtheils iſt plötzlich nicht mehr die Rede, ſondern lediglich von einer Verſöhnung Abälards mit Bernhard. Als einen ſolchen perſönlichen Streit darf Petrus ſelbſt in ſeinem Briefe an den Papſt den ganzen Handel darſtellen. „Ich bemühte mich, Frieden zu ſtiften," ſagt er, „und mahnte Abälard, mit dem Abte von Citeaux zu Bernhard zu gehen, und falls er etwas geſchrieben habe, was katholiſche Ohren beleidige,

dies nach Bernhards und Anderer Rath zu verbessern." Abt Raynard von Citeaux hatte sich auf die Verhandlungen mit Cluny gewiß nicht ohne Bernhards Wissen eingelassen, und so darf man wohl schließen, daß der Abt von Clairvaux selbst wünschte, sich aus einem Handel herauszuziehen, in dem das öffentliche Urtheil sich immer deutlicher gegen ihn kehrte. Nach einer Wendung am Schlusse von Abälards Apologie möchte man fast vermuthen, er habe Abälard versichern lassen, daß er keineswegs sein Feind, sondern im Gegentheil sein Freund sei. Diese Apologie,[304] die zugleich den theilweisen Widerruf Abälards enthält, darf ohne Zweifel als das zwischen Petrus Venerabilis, Raynard und Abälard vereinbarte Friedensinstrument angesehen werden, dem Bernhard nunmehr wohl oder übel beitreten mußte. Sie brachte den ganzen Streit zum Abschluß. Noch ist Abälard von Bitterkeit gegen Bernhard erfüllt, aber in der Sache bittet er um Frieden. Der Eingang des Schreibens weist darauf hin, wie schon Hieronymus es erfahren habe, daß es auch literarisches Mißwollen und geflissentliches Mißverstehen gebe und daß nichts so gut gesagt werden könne, daß nicht böser Wille es zu entstellen vermöchte. „Wer viele Bücher schreibt, zieht sich dadurch viele Richter zu; so konnte auch ich, obwohl ich nur Weniges und im Vergleiche zu Andern fast gar nichts geschrieben habe, doch dem Tadel nicht entgehen, obwohl ich in den Stücken, in denen ich so heftig angeklagt werde, Gott weiß es, keine Schuld an mir erkenne, aber auch, wenn ich solche fände, sie nicht hartnäckig vertheidigen würde." Aus Irrthum möge er auch Falsches geschrieben haben, aber sicher nichts aus Bosheit oder Uebermuth. Vieles habe er in vielen Vorlesungen geredet, aber „die heimlichen Wasser oder verborgenen Brote", von denen Bernhard in seinem Briefe an Cardinal Guido redete, müsse er ablehnen, er habe zu Allen öffentlich geredet

und so, daß er seine Hörer zu Richtern, nicht zu Schülern haben wollte. Ein Häretiker sei er schon darum nicht, weil er sich stets erboten habe zu bessern, was er etwa übel geredet; nur ungerechte Auflagen weise er ab. „Möge also euere brüderliche Liebe erkennen, daß ich als Sohn der Kirche, wer ich auch sonst sein möge, mit ihr Alles, was sie selbst annimmt, annehme, Alles, was sie verwirft, verwerfe, und daß ich nie die Einheit des Glaubens zerrissen habe, obwohl den Andern ungleich in Betreff des Wandels." Er nimmt dann die einzelnen Verdrehungen seiner Worte durch, indem er aufs stärkste seine Uebereinstimmung mit der kirchlichen Trinitätslehre betont und die Lehren, die man ihm unterschiebt, selbst als teuflisch verdammt. Einige Sätze der Gegner gibt er zu, ohne zu sagen, wie er sie deutet; so bekennt auch er jetzt, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen habe, um uns vom Joche des Teufels zu befreien, auch daß Jesus Christus die zweite Person der Trinität ist, sofern er der Sohn ist. Andere Aeußerungen modificirt er unter Berücksichtigung der erhobenen Einwendungen. Hat er früher geläugnet, daß in Christo Furcht Gottes sei, weil die vollkommene Liebe die Furcht austreibe, so will er jetzt den Satz zugeben, falls man unter Gottesfurcht die ehrfurchtsvolle Liebe verstehen wolle, die in der Seele Christi, wie in der der auserwählten Engel und Menschen, wohne. Wenn er die Allmacht Gottes früher einschränkte durch die Heiligkeit Gottes, so formulirt er seine Meinung jetzt dahin: „Ich glaube, daß Gott nur das thun kann, was zu thun seiner würdig ist, und daß er Vieles thun kann, was er niemals thun wird." In Betreff von Freiheit und Gnade kommt er zu dem Endurtheil: „Die Gnade kommt uns zuvor, daß wir wollen; sie folgt nach, daß wir können; sie begleitet uns, daß wir ausharren." Die Zurechnung der unerkannten Sünden gesteht er mit der

Begründung zu: „Was aus Unwissenheit Böses geschieht, ist als Schuld zuzurechnen, so fern es eine Folge unserer Nachlässigkeit ist, daß wir das nicht kennen, was zu wissen uns vor Allem nothwendig war.“ Von diesem Standpunkte aus nimmt er auch sein früheres Paradoxon zurück, daß die Juden ohne Schuld seien, die Gottes Gesetz zu erfüllen meinten, indem sie Christum kreuzigten, und bekennt vielmehr, daß die Mörder Christi durch diese Ermordung ein sehr großes Verbrechen begingen. Die bedeutendste Retractation, obwohl er diesen Ausdruck vermeidet, liegt in der Zurücknahme der früheren Meinung, daß nur die Strafe, nicht auch die Schuld Adams sich auf die Nachkommen vererbt habe, und am bündigsten hat er jene antihierarchischen Sätze zurückgenommen, die er mit Arnold von Brescia theilte und die in das Gebiet der kirchlichen Praxis übergriffen. Es ist ein offenes Aufsagen aller Gemeinschaft mit diesem Tapfersten seiner Schüler und Kampfgenossen, wenn er schreibt: „Ich bekenne, daß nicht nur den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern, und zwar den würdigen wie unwürdigen Bischöfen, die Binde- und Lösegewalt verliehen ist, so lange die Kirche sie annimmt.“ Das war der Satz, gegen den Arnold sein Leben lang fortgekämpft hat, um schließlich als Märtyrer der Wahrheit, die Abälard hier verläugnete, am Galgen zu enden. Andere Vorwürfe weist Abälard als böswillige Erfindungen zurück. So sei es ihm nie in den Sinn gekommen zu behaupten, am Ende der Welt könne auch der Vater statt des Sohnes kommen, und auch die wirkliche Höllenfahrt der Seele Christi habe er nie bezweifelt. Ein liber sententiarum habe er überhaupt nicht geschrieben, weßhalb alle daher geschöpften Anklagepunkte gegenstandslos seien. Nicht ohne Ironie heißt es dann zum Schluß: „Diese gegen mich aufgestellten Kapitel hat mein Freund mit der Bemerkung geschlossen: sie finden

ſich theils im Buche der Theologie des Magiſter Petrus, theils in ſeinen Sentenzen, theils in ſeinem Buche scito te ipsum. Aber ich habe nie ein Buch der Sentenzen geſchrieben[305] und obige Bemerkung iſt daher ebenſo aus Bosheit oder Unwiſſenheit entſtanden wie die Capitula." Die genannten Schriften finden ſich in dieſer Folge aufgezählt in Bernhards Schreiben an die Cardinäle.[306] Der „Freund", der ihm dieſen Liebesdienſt geleiſtet, iſt alſo Bernhard, und dieſe Art der Erwähnung iſt überaus charakteriſtiſch für die Aufrichtigkeit der Verſöhnung, die hier geſchloſſen werden ſoll. Immerhin gewährte ſie Abälard den Frieden, auf den es dem Kampfesmüden allein noch ankam. Trotz ſeiner Retractationen war ſeine Lage faſt beſſer als die ſeines Gegners, der, das Urtheil des Papſtes in der Hand, ſich genöthigt ſieht, mit einer ſchriftlichen Erklärung des Verurtheilten vorlieb zu nehmen. Seine Stellung im Ganzen hatte der große Gelehrte gewahrt; ſeine Zugeſtändniſſe hat er in guter Haltung gemacht und ſo darf er zum Schluſſe auch um ein mildes Urtheil bei „den Söhnen der heiligen Kirche" bitten, an die er ſeine Apologie richtet, zumal er dieſe Bitte würdig in die Worte Pauli kleidet: „Wenn irgend ein Troſt in Chriſto, wenn irgend mildes Erbarmen iſt", ſo möge man ſeine Unſchuld nicht durch Verleumdung beflecken, das Zweifelhafte möge man nach der beſſeren Seite deuten und des Wortes gedenken: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet". Dieſe Retractationen waren die Präliminarien zu dem Frieden, den Abälard nun mit Bernhard ſchloß. Die Zuſammenkunft in Citeaux fand ſtatt. Nochmals ſahen ſich die beiden Gegner in's Auge. So waren ſie vor einem halben Jahre zu Paris ſich gegenüber geſtanden, aber wie ſehr hatten ſich ſeitdem die Verhältniſſe geändert. Abälard hatte damals gemeint, jeden Widerruf verweigern zu müſſen, während Bernhard ihn

erniedrigen wollte, um ihn unschädlich zu machen. Jetzt war er unschädlich, denn er hatte die Urkunde seiner Unterwerfung bereits ausgestellt. Bernhard selbst aber fand, daß er in diesem Streite zu sehr gesiegt habe und daß es weise sei, den Bogen abzuspannen. Bei aller Leidenschaftlichkeit war Bernhard im Grunde weich und liebebedürftig, Abälard aber war bezaubernd im Umgang und wie wenige geschickt, vermittelnde Formeln zu finden, und Herr der Rede. Für stolz, absprechend, rechthaberisch galt er vor Zeiten; das war vorbei. „Er ging," berichtet Petrus, „er kehrte wieder. Daß er mit dem Herrn von Clairvaux unter Vermittlung des von Citeaux, nachdem er die früheren Klagen beschwichtigt, sich verglichen habe, erzählte er bei seiner Wiederkehr." Ein taciteischer Bericht, der Vieles zwischen den Zeilen lesen läßt! Da Bernhard auf der Ausführung des päpstlichen Mandats nicht bestand, das in seine Hand gelegt war, und Petrus die Beilegung des Processes in Rom auf sich nahm, konnte die Reise des kranken Mannes über die Alpen unterbleiben. Der literarische Streit zwischen den Schülern dauerte allerdings noch eine Weile fort. Abälards Apologie blieb von Seiten der Cistercienser nicht unerwidert. Ein ungenannter Abt,[307] der früher unter Abälards nächste Freunde zählte (cui strictissima familiaritate conjunctus fui), erhob die Ferse gegen den am Boden Liegenden, indem er dem Erzbischof Hugo von Rouen eine Abfertigung der Apologie Abälards widmete. Den dialektischen Scheidungen in der Trinität gegenüber führt er aus, daß in dem einfachen Wesen Gottes kein verschiedener Modus der Existenz angenommen werden dürfe, weil jede Person vollkommener Gott und die ganze Trinität nur ein Gott ist. Darum ist auch der heilige Geist ebenso allmächtig wie der Vater, „weil Alles, was ist, entweder Schöpfer oder Creatur ist". Wenn Abälard behauptete, nur der Logos, nicht Christus

sei die zweite Person der Trinität, so folgert der alte Freund daraus, daß Abälard ein Heide sei, denn wenn Christus nicht Gott ist, dann ist es Götzendienst, ihn anzubeten. Aber viel Neues hat die Polemik des Ungenannten zu den Einwürfen Bernhards kaum hinzugefügt. Eines andern Gegners kann man nur mit Ironie gedenken. Jener Notar Bernhards, den der Abt später selbst als Dieb und Fälscher verfolgen ließ und der die Verurtheilung des Dialektikers in Rom so erfolgreich betrieben hatte, trat in einem Schreiben an Petrus, den abbas Cellensis, auch als Schriftsteller gegen Abälard auf, indem er ausführt, daß die Prädicate der drei Personen in Gott substantiver, nicht relativer Art seien.[308] Dabei betont er das Verhältniß des ersten und zweiten Adam und die Freiwilligkeit des Leidens Christi. Aber da Abälard nicht mehr antwortete und sich in die Stille des Klosterlebens zurückgezogen hatte, verblutete der Lehrstreit.

Das ehrwürdige Haupt der Cluniacenser hatte den müden Kämpfer ermahnt, er solle der Unruhe der Schulen und Studien entsagen und in Cluny sich eine bleibende Ruhestätte erwählen. Alsdann erstattete er seinen Bericht nach Rom und machte dabei geltend, daß das Alter, die Gebrechlichkeit und die Frömmigkeit Abälards in gleicher Weise dessen Bitte um ein Asyl unterstützt hätten, zumal Abälard durch seine Wissenschaft vielen Brüdern nützlich sein könne. „Nun bitte ich," schließt des Abtes Gesuch, „wie gering ich auch immer sein mag, doch immer der Eurige, es bittet auch der ganze Euch so sehr ergebene Orden der Cluniacenser, Abälard selbst bittet Euch durch sich selbst, durch mich, durch die Ueberbringer des Gegenwärtigen, Euere Söhne, durch diesen Brief, um dessen Abfassung er mich bat, Ihr möchtet ihm die übrigen Tage seines Lebens und seines Alters, deren es vielleicht nicht viele mehr sind, in Euerem Cluny vollenden lassen, damit er

nicht aus der Behausung, die er gleichwie ein Sperling, noch aus dem Neste, das er, wie eine Turteltaube, gefunden zu haben nun froh ist, durch Anderer Verfolgung herausgetrieben oder darin beunruhigt werde, dazu möchtet Ihr ihn, wie Ihr ja alles Gute liebt und auch ihn geliebt habt, schützen mit dem Schilde der apostolischen Vertheidigung." Der Erfolg lehrt, daß des Abtes Vermittlung in Rom ein offenes Ohr fand. Dort war man nur Bernhard zu Willen gewesen; war dieser mit Peters Vorschlägen einverstanden, so hatten die Cardinäle, die zum Theil Abälards Gönner waren, sicher nichts einzuwenden. Und Abälard nahm jeden Frieden an, den man ihm bot. Was sollte er weiterkämpfen, nachdem halb Frankreich und alle seine Bischöfe in das Lager der Heiligen übergelaufen waren! Sein Leben war forthin zwecklos, aussichtslos, hoffnungslos. Ein Held wie Arnold von Brescia war er nicht und hatte sich nie dafür ausgegeben. Sein Sterbestündlein ruhig abzuwarten, war forthin seine einzige Aufgabe und dazu war Cluny der beste Ort.

Von den neuen Orden gehetzt, hatte der alte Kämpfer bei einer der alten Congregationen ein bleibendes Asyl gefunden. Er wurde jetzt förmlich Cluniacenser und stand als Prior den Studien der Mönche in Cluny vor. Schweigsam theilte er zwischen Gottesdienst und stillen Studien die übrige Zeit. „Lesend, schreibend, dictirend", erzählt der Abt von Cluny, habe er seine letzte Lebenszeit unter ihnen zugebracht. Man pflegt anzunehmen, daß diese Arbeit der Wissenschaft, deren Meister er war, der Dialektik gegolten habe. Der Anlaß zu einer neuen Bearbeitung dieses Theiles seiner Schriften wäre nach dem Eingang zum zweiten Buch ein persönlicher gewesen. „Wenn ich", schreibt er, „den Umfang des Stoffes betrachte und erwäge, was gethan und noch zu thun ist, dann, Bruder Dagobert, reut es mich fast, deinen Bitten nachgegeben

zu haben. Wenn ich dann aber, schreibmüde, wie ich bin, deiner Liebe und der Neffen mich erinnere, die ein Lehrbuch haben sollen, so verliert sich die Besorgniß und die Liebe richtet das von der Arbeit niedergedrückte Herz wieder auf." Man sieht in diesem „Bruder Dagobert" einen der eigenen Brüder Abälards und in den Neffen seine eigenen Neffen; die Deutung ist möglich und gemüthlich ansprechend, denn gern entdeckt man in der härenen Kutte die warme Menschenhand, die an dem leiblichen Bruder bis zur letzten Stunde festgehalten hat. So möchten wir diese Widmung gern als Denkmal des schönen Familiensinns des großen Philosophen verwerthen, dessen Bruderliebe durch alle Lebenswechsel dieselbe geblieben ist wie damals, als er bei seinem Abschied von Palais so brüderlich mit den Brüdern getheilt hat. Ebenso möglich ist freilich, daß der „Bruder Dagobert" ein Cluniacenser war, der Abälard zur Herstellung eines Lehrbuchs der Dialektik beredete, weil er ein solches zur Unterweisung von Neffen nöthig hatte. Um ein neues Werk handelt es sich dabei nicht, denn Abälard erwähnt auch in früheren Schriften die einzelnen Bücher seiner Dialektik. Geschrieben mußte damals alles werden, und statt für Bruder Dagobert sein altes Lehrbuch abzuschreiben, gab er den Inhalt in einer Form, wie sie ihm jetzt am meisten zusagte und wie sie sich ihm nach der Lehrthätigkeit eines halben Jahrhunderts als die wahrhaft didactische festgestellt hatte. Dabei tröstet er sich, daß der Werth dieser Arbeit allgemeiner werde anerkannt werden, wenn er einmal mit dem Eindruck seiner Person ihrer Würdigung nicht mehr im Wege sei. „Mag auch der Neid während meines Lebens sich meinen Schriften in den Weg stellen und die Studien bei mir hemmen wollen, ich lasse meinem Geiste freien Lauf, denn der letzte Tag wird mit meinem Leben auch dem Hasse ein Ende machen und in

meinen Schriften wird jeder finden, was zum Wiſſen nothwendig iſt.“

Auch jenen Weiſen, die wie Otto von Freiſing fanden, Abälards Schickſal würde ſich anders geſtaltet haben, wenn er ſich von der Theologie gelaſſen hätte und bei der Dialektik geblieben wäre, ertheilt das vierte Buch dieſer Dialektik die gebührende Antwort. Er zeigt, daß ſeine mönchiſchen Gegner ihm die Dialektik erſt recht unterſagten, „indem ſie behaupten, daß dies, was nicht zum Glauben gehört, ein Chriſtenmenſch auch nicht bearbeiten dürfe. Dieſe Wiſſenſchaft aber, ſagen ſie, führe nicht nur nicht zum Glauben hin, ſondern zerſtöre denſelben in den Verwicklungen ihrer Argumente. Aber es iſt doch wunderſam, daß mir verboten ſein ſoll zu ſchreiben, was ihnen zu leſen erlaubt iſt.“ Ihm ſelbſt war mithin ausgemacht, daß ſolchen Gegnern gegenüber der Kampf ganz der gleiche geweſen wäre, ob er nun indirect die Principien ihrer Theologie anfocht oder direct dieſe ſelbſt reformirte. Er aber hält noch einmal die Fahne hoch, unter der er fallen will. Gott iſt die Wahrheit und die Wiſſenſchaft iſt das Suchen der Wahrheit. Beide alſo können ſich nicht widerſtreiten. „Denn nicht iſt das Wahre dem Wahren oder das Gute dem Guten entgegen, wie das Falſche dem Falſchen, das Böſe dem Böſen widerſtrebt, ſondern alles Gute iſt in Uebereinſtimmung und Zuſammenhang. Alles Wiſſen aber iſt gut, auch das vom Böſen, weil es der Gerechte nicht entbehren kann. Denn damit der Gerechte vor dem Böſen ſich hüten kann, muß er es vorher kennen, ohne das könnte er es nicht vermeiden. Sünde zu thun iſt böſe, aber die Sünde zu kennen iſt gut, weil wir ſie ſonſt nicht vermeiden können. Selbſt die Wiſſenſchaft, welche Mathematica (Zauberei) heißt, zu kennen iſt nicht ſchlecht, aber ſie zu üben iſt ſchändlich; denn es iſt kein Verbrechen, zu wiſſen, nach welchem Dienſt oder

welchen Opfern die Dämonen unsere Wünsche erfüllen, aber solches zu thun ist Sünde. Denn, wenn das Wissen böse wäre, wie sollte dann Gott von Bosheit frei sein."

So hat er zum Schlusse seiner Arbeit seinen Glauben an die Güte der menschlichen Vernunft in einem Zeitalter, das dieselbe nicht genug verlästern konnte, zu einem ergreifenden Ausdruck gebracht. Noch einmal flammte das Licht in ihm auf, um dann für immer zu verlöschen.

Als kranker Mann, wie wir aus dem Berichte des Abtes erfuhren, war Abälard nach Cluny gekommen. Eine Hautkrankheit quälte ihn und Petrus Venerabilis hatte von vorn herein den Eindruck, daß Abälards Tage gezählt seien. Als schweigsamen Genossen sehen wir ihn so unter den schwarzen Gestalten in den Kreuzgängen Clunys wandeln. Späteren Generationen zeigte man am Ende einer Allee zu den Füßen der Klostermauern eine uralte gewaltige Linde, in deren Schatten Abälard oft gesessen habe, hinausblickend auf die waldumkränzten Wiesen und mit dem Auge die Straße verfolgend, auf der er einst von Heloisens Paraklet hierher gekommen. Als sein Leiden sich verschlimmerte, schickte Petrus der Ehrwürdige ihn nach dem milder gelegenen S. Marcel bei Châlons-sur-Saone, wo er beim Nahen des Frühlings am 21. April 1142 im dreiundsechszigsten Jahre sein kampfreiches Leben beschloß. Petrus zeigte seinen Hingang der Freundin im Paraklet in zartsinniger Weise an. Auch diese Urkunde hat das Aufsatzartige der Briefe dieser Zeit, aber, verglichen mit der sonstigen Literatur, fühlt man bei der Lectüre den milden Sinn des allverehrten Abtes und die ältere Civilisation des Romanen wohlthuend durch.[309]

„Ich hätte schon deine Freundlichkeit, geliebte Schwester, die du in Briefen und Geschenken kund thust, mit armen Worten erwidern und zeigen sollen, welch einen Platz im Herzen ich

dir treu im Herrn bewahre. Denn nicht heute erst fange ich an dich zu lieben, sondern erinnere mich sehr wohl, wie du schon lange mir theuer warst. Ein Jüngling noch, habe ich den Ruf vernommen, noch nicht von deiner Frömmigkeit, doch von deiner hohen Gesinnung und von deinen ruhmvollen Studien. Damals erzählte man überall, eine Frau in der Blüthe ihrer Jahre glänze gegen die Weise ihres Geschlechts durch Poesie, Beredsamkeit und Philosophie; und nicht Weltsinn, Tand, Vergnügen könne in ihrem Herzen die Lust an geistigen Dingen dämpfen. Während nahezu die ganze Welt in widriger Schlaffheit fast todt war für solche Bestrebungen und die Wissenschaft nicht wußte, wo ihr Fuß ruhen solle, nicht unter Frauen, von denen sie ganz verbannt war, nein im Kreise der Männer hast du durch muthige Studien Frauen und Männer an Geisteskraft übertroffen. Bald aber zog dich der, um mit dem Apostel zu reden, der dich absonderte von Kindesbeinen, um dich durch seine Gnade zu berufen von der vergänglichen Wissenschaft zu der Wissenschaft der Ewigkeit ..." Nachdem der Abt dann bedauert, daß Heloise, „ein Weib, wie eine Kohle glühend und wie eine Fackel leuchtend", nicht einer der Anstalten, die unter Clunys Leitung standen, angehören konnte, fährt er fort: „Aber was hinsichtlich deiner uns nicht vergönnt war, hat die göttliche Gnade uns doch hinsichtlich dessen verstattet, der dein war, den man ewig mit Ehren nennen muß, — Abälards. Gottes Wille hat ihn in den letzten Jahren nach Cluny geführt und uns mit ihm ein Geschenk gemacht, herrlicher als Gold und Edelstein. Nicht leicht, meine Schwester, läßt sich in wenigen Zeilen aussprechen sein demuthsvoller Wandel, den ganz Cluny bezeugt. Irre ich nicht, so steht in meiner Erinnerung keiner, dessen Leben und Aeußeres anspruchsloser gewesen. Der heilige Germanus konnte nicht bescheidener, der heilige Martin nicht

ärmer sein. In der großen Schaar unserer Brüder nahm er auf meine Veranlassung einen höheren Platz ein, aber als der Letzte von allen wollte er erscheinen auch durch die Anspruchslosigkeit seiner Tracht. Oft wunderte ich mich, wenn er bei Processionen mit mir der Sitte gemäß den Andern voranschritt, wie ein Mann so erlauchten Namens sich so verachten und verwerfen könne. Manche Brüder suchen ein schönes Gewand, ihm war das schlechteste noch zu gut. Ebenso hielt er es mit Speise und Trank, mit allem Sinnenbedürfniß. Von Luxusgegenständen nicht zu reden, versagte er sich außer dem zum Leben ganz Unentbehrlichen Alles. Benehmen und Wort waren tadellos für ihn und Andere. Beständig las er, betete oft, sprach niemals, wenn ihn nicht wissenschaftliche Unterhaltungen und Erörterungen über die göttlichen Dinge das Schweigen zu brechen nöthigten. Den himmlischen Sacramenten wohnte er bei so oft er konnte, Gott das Opfer des unsterblichen Lammes darbringend, und nachdem er durch meine Briefe und Bemühungen des apostolischen Stuhles Gnade wiedergewonnen, nahm er beständig daran Theil. Was soll ich mehr sagen? Sein Geist, sein Mund, sein Leben lehrte, verkündete wissenschaftliche, philosophische, göttliche Dinge. So mit uns einfältig und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend, sinnend über die göttlichen Gerichte, weihte er dem Herrn die letzten Augenblicke seines großen Lebens. Um ihm einige Erholung zu verschaffen und seine sinkende Gesundheit zu stärken, sandte ich ihn nach S. Marcell in der Nähe von Chalons, absichtlich diese lachendste Gegend Burgunds wählend. Dort, so viel es seine Kräfte gestatteten, nahm er die lieben Studien wieder auf, und wie man von Gregor dem Großen erzählt, ließ er keinen Augenblick hingehen, ohne beten, lesen, schreiben, dictiren. In dieser Uebung heiliger Werke traf ihn der Tod,

der himmliſche Heimſucher, nicht ſchlafend wie ſo viele, nein wach und bereit, und berief ihn wie die klugen Jungfrauen zur ewigen Hochzeit; eine Lampe mit Oel, trug er das Gewiſſen mit dem Zeugniſſe eines frommen Lebens. Damit er die gemeinſame Schuld zahle, ergriff ihn heftiger die Krankheit und erreichte ſich ſteigernd bald den Gipfel. Wie heilig er da, wie andächtig, wie rechtgläubig er zuerſt ſeinen Glauben herſagte, dann ſein Sündenbekenntniß ablegte, mit welcher Innigkeit eines ſchmachtenden Herzens er das Geleit für die Reiſe und das Unterpfand des ewigen Lebens, den Leib nämlich unſeres Erlöſers, empfing, mit welchem Glauben er ſeinen Leib und ſeine Seele Ihm hier und auf ewig empfahl, deſſen ſind Zeuge alle Mönche des Kloſters S. Marcel. So hat der Magiſter Peter ſeine Tage geſchloſſen, und der durch ſeine ausgezeichnete Wiſſenſchaft und ſein Lehramt beinahe der ganzen Welt bekannt und überall berühmt war, iſt in der Schule deſſen, der geſagt hat: lernet von mir, denn ich bin ſanftmüthig und von Herzen demüthig, ſtill und milde ausharrend,. zu ihm ſelbſt, wie wir glauben dürfen, hinübergegangen. Und du, ehrwürdige, im Herrn geliebte Schweſter, einſt hienieden ihm durch alle Bande des Fleiſches vereinigt, dann ihm durch das beſſere und feſtere Band der göttlichen Liebe verknüpft, mit und unter welchem du ſo lange dem Herrn gedient, gedenke ſeiner im Herrn. Chriſtus ſchließt euch beide in das Aſyl ſeines Herzens, bis ſein Tag kommt mit der Stimme des Erzengels und die Drommete des vom Himmel ſteigenden Gottes erſchallt, bewahrt er dir deinen Abälard und gibt ihn dir durch die Gnade auf ewig zurück. Sei auch meiner eingedenk und befiehl den Schweſtern, die mit dir Gott dienen, die Brüder und Schweſtern unſerer Gemeinde. Lebe wohl."[310] So entſpann ſich nochmals eine Correſpondenz Heloiſens, dieſes Mal mit Petrus Venerabilis,

und wir lernen in derselben das Klosterleben von seiner schönsten Seite kennen. Nicht nur, daß wir die Wärme, die von dem edlen Abte ausging, in seinen Briefen empfinden, sondern fast noch deutlicher den Reflex derselben in Heloisens verklärter Dankbarkeit. Die Leiche des Geschiedenen wurde nach dem Paraklet gebracht, so hatte Abälard selbst es angeordnet. „Wenn der Herr", hatte er einst in den Tagen der Bedrängniß an Heloise geschrieben, „mich in die Hände meiner Feinde gibt, daß sie mich tödten, oder ich sonst das gemeine Loos der Sterblichen erdulde, dann laß meinen Leichnam auf euern Friedhof gebracht und da begraben werden, damit meine Töchter in Christo, meinen Grabstein sehend, dadurch noch mehr erinnert werden, Gebete für mich zu Gott empor zu senden, wie die Frauen, die am Grabe saßen und den Herrn beweinten. Denn keine Stätte scheint mir heilsamer für ein leiderfülltes und durch die Verirrungen seiner Sünden verödetes Gemüth, als die, welche in Wahrheit dem Paraklet, dem Tröster geweiht ist und die sein Name vor allem schmückt."[311] Viel später, als er damals gedacht hatte, wurde ihm nunmehr dieser Wunsch erfüllt. In der Stille (furtim), um dem Widerspruch seiner Mönche zuvorzukommen, erhob Petrus Venerabilis selbst die Leiche und geleitete sie von S. Marcell nach dem Thale des Arduzon. Dort hielt er für ihn das Todtenamt, mit seinem Segen die letzten Makel aus der Erinnerung der Gläubigen löschend. Mit Heloise richtete Peter eine Gebetsgemeinschaft auf, laut welcher nach ihrem Abscheiden in Cluny für sie Todtenmessen gelesen werden sollten. In dem Briefe, in dem sie Petrus für seinen Besuch dankt,[312] mischt sich tiefe Trauer um Abälard mit heißer Dankbarkeit für den gütigen Abt von Cluny, der durch die feierliche Beisetzung ihres Gatten den Riß schloß, der zwischen dem Entschlafenen und der Kirche nach der

Meinung der Gegner noch immer bestand. Darum erbittet sie sich auch ein schriftliches, mit dem Siegel von Cluny unterfertigtes Zeugniß der Absolution ihres Freundes, um es an Abälards Grab aufzuhängen, damit es sicher gestellt sei gegen die Todtenrichter, deren unversöhnter Haß auch an einem Grabe sich vergreifen konnte. Aber noch für eine andere Hinterlassenschaft Abälards hat sie zu sorgen. „Gedenke auch", so schreibt sie dem mächtigen Abte von Cluny, „unseres Sohnes Astralabius und suche ihm von dem Pariser oder irgend einem andern Bischofe eine Pfründe zu verschaffen." Petrus versprach, das Mögliche zu thun.[313] Wir wissen nicht, wie es ihm gelungen. Eine andere Bitte, die sie an Papst Eugen III. richtete, sieben Jahre nach Abälards Tod, hatte Bernhard von Clairvaux zu bestellen übernommen. Aber die kühle und trockene Art, wie der Abt diese Bitte empfiehlt, spricht nicht für viel Wohlwollen. „Was die Aebtissin des Paraklet bittet, könnt Ihr durch den Ueberbringer erfahren und es thun, wenn Ihr es für würdig haltet."[314] Man kann einer versprochenen Empfehlung wohl kaum einen widerwilligeren Ausdruck leihen als dieser ist, der Bernhards unversöhnte Abneigung deutlich durchblicken läßt. Diese Worte Bernhards sind das letzte Document, das wir über die Beziehungen der drei Hauptpersonen unserer Tragödie besitzen.

Noch einundzwanzig Jahre ertönten die Gesänge der Nonnen über dem Grabe Abälards, bis im Mai 1163 auch Heloise starb und in seiner unmittelbaren Nähe beigesetzt ward.[315] Da beider Gebeine noch eine lange Wanderung anzutreten hatten, besitzen wir eine ganze Reihe von Grabschriften,[316] deren älteste Abälard preist als „den Sokrates der Gallier, den großen Plato des Abendlands, als den Aristoteles seiner Zeit". Im Jahre 1497 übertrug die siebzehnte Aebtissin des Paraklet die Reste beider in den Chor

der großen Kirche der Abtei Nogent-sur-Seine, von wo sie später in eine Kapelle gebracht wurden, in der man auch die aus dem Paraklet gerettete Statue der Trinität aufstellte. Die Revolution säcularisirte die Stiftung Abälards. Die den Frommen einst so anstößige Trinität von Stein wurde als Denkmal aus den Zeiten des Aberglaubens von den Jakobinern zerschlagen und nach einer Wanderung durch Dorfkirchen, Privatbesitz und Museen wurden die Reste von Abälard und Heloise im Jahre 1817 nach dem Père Lachaise in Paris gebracht. Der Deckel des Sarkophags zeigt die Gestalten der beiden Liebenden in Klostertracht friedlich nebeneinander liegend. Das Relief Abälards soll von dem alten Sarge im Paraklet herrühren; das Heloisens ist neuere Nachbildung. Zwischen den ernsten Cypressen- und Thuja-Alleen des schönsten Friedhofs Frankreichs erhebt sich ein gothischer Baldachin, der den Sarkophag überdacht. Von den dunklen Epheuranken, die ihn umspinnen, brechen sich unglücklich Liebende die glänzenden Blätter, die im Laufe der Zeit herzförmig geworden sind, und von den Blumen, die sie niederlegen, wird das Grab nie leer. Durch Rousseau's neue Heloise sind die beiden Gatten den Franzosen von heute in ein sentimentales Licht gerückt. Die Zeitgenossen haben sie als starke Seelen gekannt und gepriesen.

Die Geschichte wird unter den Märtyrern der Idee Peter Abälard immer in erster Reihe nennen. Gewiß hat er auch eigene Schuld bezahlt mit seinem Unglück und daß seinem Bilde starke Schatten nicht fehlen, wird niemand läugnen. Er ist ein Märtyrer ohne Heiligenschein. Im Großen und Ganzen aber verdankt er sein Unglück doch seinem Festhalten an einem großen Princip. Er erkannte den Anspruch der menschlichen Vernunft auf ein vernünftiges Dogma an und so war sein Kampf mit den Vertretern der Mystik ein

Kampf für die Rechte des menſchlichen Geiſtes, für Freiheit und Wahrhaftigkeit. Mit gutem Grunde zählen wir ihn darum unter die Patriarchen der Aufklärung im Abendlande. Ihr Vorläufer und Vorkämpfer iſt er ſicher geweſen. Für ihn war aber dieſer Kampf um ſo ſchwerer, als er *in der Kirche* ſtand, ihre Regeln und Schranken anerkannte und darum an der Entfaltung ſeiner Kräfte und dem Gebrauch ſeiner Waffen überall gehemmt war und nirgends die letzten Conſequenzen ſeines Princips zu ziehen vermochte. So iſt etwas Zwieſpältiges und Widerſpruchvolles in ſeine Wiſſenſchaft und ſein Leben gekommen. Wäre er nur Philoſoph geweſen, ſo lagen die Dinge für ihn einfach, er aber wollte der Kirche dienen und daran ging er zu Grunde. Die Krankheit, an der er litt, war die wiſſenſchaftliche Theologie oder kirchliche Wiſſenſchaft, die für die Wiſſenſchaft zu gebunden und für die Kirche zu frei war. Sein Leben lang müht er ſich ab, ſeinen intellectuellen Trieb in Einklang zu bringen mit dem Dogma, aber ſein beſter Wille hilft ihm nichts, weil der Myſticismus der Mönche und die Herrſchſucht der Hierarchie eine wiſſenſchaftliche Behandlung des Dogmas überhaupt nicht duldete. So wird Abälard der Typus eines beſondern Martyriums. Er wollte die Waffen der Wiſſenſchaft einer Kirche leihen, die dieſe nicht brauchte und nicht liebte, weil ſie beſſer als er durchſchaute, daß dieſe Wiſſenſchaft nicht eine Stütze, ſondern der Ruin ihres Glaubens ſein würde. Darum hat er für ſauere Mühe und harte Arbeit nur Verfolgung und Mißhandlung geerntet. Ein großes Talent, das ſich an falſcher Stelle entwickelt, ein Prototyp jener Märtyrer der Vernunft, die ſich ihr Leben lang abquälen, zwiſchen den Forderungen ihrer rationellen Natur und den Intereſſen der Hierarchie eine Vermittlung zu finden, thut er ſchließlich weder der einen noch der andern und am wenigſten ſich ſelbſt genug.

Seine Arbeit bleibt ein stetes Schwanken zwischen den Forderungen der Kirche und dem Klarheitsbedürfniß, das der stärkste Trieb seiner Natur war. Nicht als ob er sich verstellt hätte, aber mit seinem innersten Wesen trat er doch in Widerspruch, als er seinen beweglichen Geist in den Dienst des starren Dogmas stellte. Daß er seine Vernunft fortwährend zum Schweigen bringen mußte, war auch ein Theil seines Martyriums. Weil er mit der Kirche nicht brechen wollte, zog er die letzten Consequenzen seines Princips gerade an den entscheidenden Stellen nicht. Die klare Einsicht in die menschlichen Mängel des biblischen Schriftthums, in die Widersprüche der Meinungen bei den Kirchenvätern hätten ihn dahin führen müssen, deren Charakter als letzte Instanz zu läugnen, er aber erkennt beide als solche an. Bei seiner Verehrung für die heidnische Literatur empfand er einen starken Zug zur natürlichen Religion der alten Philosophen, seine Pflicht aber, eine christliche Theologie vorzutragen, unterbrach den Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung. Nicht minder hat er innerhalb des dogmatischen Rahmens, den er vorfand, seine Principien nicht zu ihren wahren Consequenzen fortentwickeln dürfen. Beruht die Sünde nur auf bewußter Willensentscheidung, so gibt es keine Erbsünde; ist Gottes Wesen unveränderlich im Sinne Abälards, so gibt es keine Menschwerdung in kirchlichem Sinne; sieht Gott nur auf die Intention des Menschen, so gibt es keine äußerliche Gnadenvermittlung. Daß ein so scharfsinniger Kopf diese Widersprüche nicht soll durchschaut haben, ist nicht anzunehmen. Aber die Tradition seiner eigenen kirchlichen Bildung und die alles beherrschende Macht der katholischen Umgebung ließen ihn doch immer wieder Vermittlungen suchen, die sich innerhalb des kirchlich Möglichen hielten. Dazu hatte er alle diese Materien für Klosterschüler, für künftige Priester und Mönche

vorzutragen, und bewußt oder unbewußt beeinflußt die Zuhörerschaft auch den charaktervollsten Lehrer. So ist seine Wissenschaft nicht weniger zwiespältig geblieben als sein Leben.

Aber auch dieses äußere Leben stand mit den stärksten Bedürfnissen seines Innern in einem nie versöhnten Widerspruch. Zunächst hat er ein gesellschaftliches Martyrium der traurigsten Art getragen, seit er die Kutte umthat. Mit seinen feinen geistigen Bedürfnissen, die sein gebildeter Stil, seine Briefe, seine Freude an den alten Dichtern, seine Wohlgelittenheit bei den Großen Franciens, der Champagne und der Bretagne beweisen, ist er zusammengespannt mit einer herrschsüchtigen Mönchsclique zu S. Denis, die für nichts Sinn hatte als für die Machtstellung ihrer Abtei, und einer Rotte zu S. Gildas, die überhaupt zum Auswurf der Menschheit gehörte. So oft er aber sich herausrettet in die Einsamkeit, ist die Verfolgung und Belauerung der Gegner hinter ihm her. Für die Verachtung, mit der er sich von ihnen lossagt, rächen sie sich durch Verketzerung und Verläumdung. Die unklaren und halben Verhältnisse nehmen in seinem Leben kein Ende, weil er nie den Entschluß findet, ein Ende zu machen. Er spielt wohl mit dem Gedanken, zu den Sarazenen zu fliehen, aber statt ihn auszuführen, wird er Abt von S. Gildas. Er nimmt die Bundesgenossenschaft eines Arnold von Brescia an, aber statt mit ihm nach Rom zu gehen und die Cardinäle zu Paaren zu treiben, sucht er Hülfe in Rom und verläugnet die Grundsätze, für die Arnold starb. Arnold von Brescia hat am Galgen geendet, Abälard in den beschaulichen Kreuzgängen einer reichen Benedictinerabtei, und doch ist der Philosoph vom Berge der heiligen Genovefa unendlich viel unglücklicher gewesen, als der von Land zu Land gehetzte Freiheitskämpfer von Brescia, „weil", wie Abälards Schüler Berengar sagt, „es weniger schmerzt, wenn der Rachen

des Wolfs unſer Blut trinkt, als wenn Schafe uns langſam in Stücke zerpflücken".[317] Es wäre unbillig, von einem Gelehrten, der unter dem Drucke ſolcher Verhältniſſe ſich hindurchwindet, den Muth eines Landsknechts oder die Folgerichtigkeit eines Staatsmanns zu verlangen. Von den Fehlern der Gelehrten läßt der größte Gelehrte des Jahrhunderts keinen vermiſſen. Die innere Harmonie konnte nicht gewinnen in dem Contraſte zwiſchen ſo viel Liebe und Bewunderung und ſo viel Haß und Schmähung, wie er ſie erfuhr. Nur allzu begreiflich und menſchlich iſt es, wenn ein Daſein voll Verfolgung, Mißhandlung und Bedrohung auch den Charakter des Verfolgten ſchädigte. Die Lücken ſeines Weſens, die Widerſprüche ſeines Handelns, die Verzagtheit und der Mangel an Lebensmuth ſind eben Wunden und Narben, die die Verfolgung ſeiner Seele ſchlug. „Welch edler Geiſt ward hier zerſtört", das iſt der Eindruck, mit dem der Leſer ſeine Briefe aus der Hand legt.

Anmerkungen.

1a) Epistola I, quae est historia calamitatum ad amicum scripta. Ed. Cousin I, 3—37.

1b) Den Namen peripateticus Palatinus legt ihm Johann von Salisbury bei. Metalogicus 2, 10; 3, 1. Ed. Giles p. 78 und 116.

2) Das Geburtsjahr ergibt sich aus der Angabe, daß Abälard im Jahre 1142 dreiundsechszig Jahre alt starb. Ab. op. ed. Cousin 1, 71.

3) Roscelini epistola ad Abael. Cousin II, 791. Neque Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tamdiu resedisti, aut Bizuntina ecclesia in quibus canonicus sum, extra mundum sunt.

4) Otto Frising. De gestis Friderici I, 47. Johannes Sarisberiensis, Metalogicus 11, 10. Ed. Giles p. 78.

5) Roscelin schreibt, Cousin II, 792: beneficiorum, quae tibi tot et tanta a puero usque ad juvenem sub magistri nomine et acta exhibui, oblitus.

6) Ebenda: Locensis ecclesia.

7) Paululum attigimus. Cousin II, 493. Magistri nostri Roscelini tam insana sententia. Cousin œuvres inédits: Dialect. p. 471. Die erste Stelle in der „Theologie" ist übernommen aus dem Tractat: de unitate et trinitate, Stölzle p. 49, der sich gegen Roscelin in erster Reihe richtet.

8) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II, 161 f., dessen lichtvoller Darstellung ich die folgende Charakteristik des Dialektikers Abälard entnehme.

9) Ueber die Localitäten vergleiche die Noten des Andreas du Chesne. Migne 178, 117 f. Cousin I, 41.

10) Die Stellen in des Verfassers Arnold von Brescia S. 162.

11) Ovid. Metamorph. 13, 89.

12) Vita S. Gosvini. Die Stelle iſt abgedruckt bei Cousin, Ab. op. I, 43 und Migne 178, 120 f.

13) Im Jahre 1113 war Wilhelm von Champeaux Biſchof von Chalons-ſur-Marne geworden, kurz ehe Abälard aus der Bretagne nach Paris zurückkehrte.

14) Vgl. darüber Rémuſat, Abälard 1, 39. Als clericum atque canonicum bezeichnet ihn Heloiſe Ep. I, Migne 178, 132. Ed. Cousin, I, 14.

15) Rémusat, 1, 41 f.

16) Vgl. Arnold von Brescia S. 63.

17) Epistola Fulconis, Op. Abael. ed. Cousin, I, 703.

18) Otto Frising, De gestis Frid. I, 47. Vgl. auch den Brief Fulco's, Ab. op. I, 703 und 704.

19) Joh. Saresberiensis. Ed. Giles (Metalog. 3, p. 116).

20) P. Abael. op. ed. Cousin I, 703 f.

21) Ep. II, 76.

22) Od. IV; 3, 21—25.

23) Ed. Cousin I, 705. Daß Fulco von Deuil Abälard in dieſem Briefe durch Lobſprüche beſänftigen will, beweiſt nicht, daß er Abälards Freund iſt.

24) Ueber die Abſtammung Heloiſens ſind eine Menge Vermuthungen aufgeſtellt worden. Fulberts hartnäckiger Kampf um ihren Beſitz begreift ſich am leichteſten, wenn ſie ſeine Tochter war.

25) Ep. I, 10.

26) Ep. II, p. 76.

27) Quae quum per faciem non esset infima, per abundantiam literarum erat suprema. Von ſich ſelbſt dagegen rühmt er: juventutis et formae gratia praeminebam.

28) In Vitu's Beſchreibung von Paris heißt es: A l'angle de la rue des Chantres et du quai, on voyait encore il y a peu d'années une maison canonicale vulgairement dénommée maison d'Héloïse et d'Abeilard. Sur le mur d'un jardinet qui s'appuyait au quai on lisait ces deux vers de mirliton inscrits en caractères d'affiche:

Héloïse, Abeilard habitèrent ces lieux,
Des fidèles amants modèle precieux

avec la date de 1118. Il ne reste plus rien ni de l'ancienne bicoque, ni du jardinet, ni de l'inscription. Une maison moderne, ouvrant sur le quai par deux portes bâtardes numérotées 9 et 11, en recouvre depuis 1849 le terrain et l'écrase de ses cinqétages.

L'architecte a cependant consacré la tradition en inscrivant dans le linteau de gauche une tête d'homme et dans le linteau de droite une tête de femme, qui représentent Héloïse et Abeilard, sans garantir les ressemblances. Mais la tradition, qu'en faut-il penser? Il est à peu près certain que Fulbert, chanoine de la cathédrale, demeurait dans le Cloître; voilà tout. Quant à l'emplacement de sa maison, il est fort problématique; on peut même considérer comme fausse l'attribution actuelle; les anciens historiens de Paris sont muets là-dessus. C'est Prudhomme qui, le premier à notre connaissance, en fit mention dans son Miroir de l'ancien et du nouveau Paris, publié en 1804. D'où provenaient ces deux médaillons dont personne n'avait jamais parlé avant Prudhomme, c'est-à-dire avant les premières années du XIX^{e} siècle? La date suffit à nous mettre sur la voie; les médaillons de la rue des Chantres rappellent le prétendu tombeau d'Héloïse et d'Abeilard au cimetière du Père-Lachaise et doivent provenir de la même main: celle d'Alexandre Lenoir, qui, avec la meilleure intention du monde, a embarrassé l'histoire de l'art de tant de monuments apocryphes.

Paris 1889. Auguste Vitu.

29) Ep. 2, 76.

30) Ep. II, 78. Me plateae omnes, me domus singulae resonabant.

31) Ep. II. Cousin 1, 76.

32) Ep. VI, Migne 178, 213. Ueber den Erfolg ſeines Unterrichts ſchreibt Abälard an die virgines Paracletenses: Magisterium habetis in matre, quod ad omnia vobis sufficere, tam ad exemplum scilicet virtutum, quam ad doctrinam litterarum potest: quae non solum Latinae, verum etiam tam Hebraicae quam Graecae non expers litteraturae, sola hoc tempore illam trium linguarum adepta peritiam videtur, quae ab omnibus in beato Hieronymo tanquam singularis gratia praedicatur. Migne 178, 172.

33) Ep. V, p. 101.

34) Cousin I, 716.

35) Eine beſcheidene Correctur ſeines Berichts liegt doch in ihrem Briefe, Ep. 2. Cousin I, 75: »Ubi et rationes nonnullas, quibus te a conjugio nostro infaustis thalamis revocare conabar, exponere non es dedignatus, sed plerisque tacitis, quibus amorem conjugio, libertatem vinculo praeferebam.«

36) In wie weit die damalige Praxis Verheirathete von der Lehr-

thätigkeit ausschloß, ist streitig. Heloise setzt voraus, daß Abälard als professione religionis adstrictus, als clericus und canonicus nicht heirathen könne, wenn sie auch mehr an moralische als kirchenrechtliche Hindernisse erinnert.

37) Abael. op. ed. Cousin I, p. 46.

38) Migne 178, 370.

39) Ep. V. Ed. Cousin 98 f.

40) In wie weit eine solche Verstümmelung, von Dritten zugefügt, Abälard zur Beförderung untauglich machte, ist controvers. Daß er deßhalb zum priesterlichen Amte unfähig geworden wäre, läugnet er Ep. V, Migne 178, 207. Cousin I, 100. Auch wurde er ja trotz derselben zum Priester geweiht und hielt nach dem Berichte des Abtes von Cluny (Cousin I, 713) seit seiner Aussöhnung mit dem Papste häufig Messe.

41) Cousin I, 32 und 16 f.

42) Epist. Fulconis Cousin 1, 706 f. Nach Rémusat 1, 68 erscheint er später wieder in dem Verzeichniß der Kanoniker.

43) Ep. 2. Ed. Cousin I, 77.

44) Lucan. Pharsal. VIII, 34.

45) Cousin I, 101. Ep. V.

46) Dic unum si vales, cum post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim, ut nec colloquio praesentis recreer, nec absentis epistola consoler. Ep. II. Migne 178, 18. Cousin I, 76 f.

47) Migne 178, 370.

48) Cousin I, 703.

49) Gregor von Tours, Hist. Franc. 1, 28.

50) Ibidem 5, 35.

51) Ibidem 5, 33.

52) Vgl. die Noten von Du Chesne zu der hist. calam. Cousin I, 48. 49. Migne 178, 137 f.

53) Bern. Epistol. 78 ed. Migne 182, 193.

54) Cousin II, 418.

55) Siehe den Brief Roscelins. Migne 178, 370.

56) Gesta Frid. 1, 47.

57) Nach Brial, Rec. des hist. XIV, 290 Maisoncelle, nach Andern Trecensis cella oder nach der Gallia christ. XII, 539 Moustier-la-Celle.

58) Otto Frising. 1, 46. Ep. I. Cousin 1, 17.

59) Migne 178, 370.

60) Migne 178, 351.

61) Ep. 189. Migne 182, 355.

62) Vgl. Kap. V bei Stölzle S. 11 ff.

63) Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. Migne 178, 1611 ff. Cousin II, 644 ff. Reuter in ſeiner Geſchichte der Aufklärung im Mittelalter 1, 200 macht auf Grund des einſeitig benützten Dialogs Abälard zu einem Vertreter der natürlichen Religion im Gegenſatz zu dem geoffenbarten Dogma, was Deutſch, Abälard, 433—52, mit Recht zurückweiſt.

64) Vgl. z. B. Cousin II, 77—83.

65) Vgl. Migne 178, 1669 f. 1671 f.

66) Vgl. Deutſch, Abälard S. 462.

67) Aufgefunden von Remigius Stölzle in einem Sammelbande der Erlanger Bibliothek und von ihm edirt 1891, Freiburg bei Herder.

68) Cur deus homo 1, 2.

69) Migne 178, 359.

70) Vgl. Abälards Tractat. Stölzle 35.

71) Ausgabe von Stölzle pag. 2. Vgl. die Parallelen in der theologia christiana. Ed. Cousin II, 59 ff.

72) Cap. III, bei Stölzle pag. 5.

73) Stölzle pag. 11.

74) Stölzle 32.

75) Otto Frising. De gestis Friderici. 1, 47. Wörtlich findet ſich dieſes Beiſpiel in dem uns erhaltenen Theile des Tractats nicht, aber derſelbe Gedanke wird an andern Bildern mehrfach exemplificirt. Vgl. Stölzle pag. 58 und 59.

76) Stölzle fol. 39 v, 40 r, 61 r, 61 v; vgl. auch fol. 47 r, 52 v, 63 v.

77) fol. 48 r.

78) Migne 178, 357.

79) Migne 178, 159.

80) Migne 178, 357.

81) Hist. calam.: Quod in libro scriptum deprehenderat, solum Deum Patrem omnipotentem esse. Migne 178, 150.

82) Gemeint iſt wohl die Stelle II, 40, bei Stölzle S. 11 f.

83) Vielleicht iſt Thierry, Abälards Landsmann, ein Scholaſtiker aus der Bretagne, gemeint. Rémusat 1, 93.

84) Ueber S. Medardus vgl. Gregor von Tours, historia Francorum 14, 20. Brial, scriptores rer. Gallic. XIV, 413. Ferner: Vita Gosvini abbatis S. Medardi: »Mittebantur illuc indocti ut erudirentur, dissoluti ut corrigerentur, cervicosi ut domarentur.

Abgedruckt bei Cousin, opp. Ab. I, 58. Der Abt war Gaufried, genannt collum cervi: Cousin I, 58. Gosvin war nur Prior, woher sich erklärt, daß Abälard die gute Behandlung im Kloster rühmt, obwohl Gosvin sein Feind war.

85) Das Bild vom Rhinoceros ist aus Hiob 39, 9 und Psalm 21, 22 der damaligen Mönchswelt geläufig und Abälard wendet es in seiner Rede über die Bekehrung Pauli sogar auf diesen an. Cousin I, 510.

86) Ab. op. Ep. I, 23.

87) Bei Cousin 1, 682 f.

88) Das spätere Paraklet liegt östlich von Nogent-sur-Seine, zwölf Meilen von Troyes. Ueberhaupt gehören alle Stationen seiner Lehrthätigkeit bis dahin dem Seinegebiet an: Paris, Melun, Corbeil, Provins und Troyes.

89) Bonet-Maury, Leçon d'ouverture. Paris Fischbacher.

90) Ed. Cousin I, 73.

91) Citat aus Cantic. cant. V, 1: Comedite amici et bibite, et inebriamini, carissimi. Ueber die zwei Formen, in denen Abälards Wort überliefert ist, vgl. Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte. 1885. S. 408 f.

92) Migne 178, 1855.

93) Vgl. die elegia, Op. ed. Cousin I, 708.

94) Vgl. die Noten des Du Chesne, Cousin I, 63.

95) Ab. op. ed. Cousin I, 63. Die Beschreibung gibt Mabillon, Annal. ord. S. Bened. 74, 19. Tom. VI, 85.

96) Migne 178, 372.

97) Chronicon Lemovicense ad annum 1130.

98) Vita S. Bern. prima. Migne 185, 245 f.

99) Ep. 377.

100) S. Bern. Ep. 13.

101) Vita S. Norberti cap. 15.

102) Cousin I, 590 f., vgl. auch I, 579.

103) Hue li Farsis, Canonicus von S. Johann zu Soissons. Vita S. Norberti, Biblioth. ord. Praemonstr. p. 365.

104) Cousin I, 590, wo auch eine interessante geistliche Anleitung zur Kurpfuscherei erzählt wird; daß aber der quidam saecularis astutus Norbert sei, wie Rémusat annimmt, sagt die Stelle nicht.

105) Auch in der epistola contra quendam canonicum regularem soll, nach der Ansicht mancher Biographen, Abälard mit Norbert den Degen gekreuzt haben, indem er dessen Meinung widerlegt, daß das Leben eines canonicus regularis dem eines Mönchs vorzuziehen sei,

doch enthält der Brief nichts, was gerade auf Norbert deutet. Migne 178, 343 ff.

106) S. Gildas galt für das älteste Kloster der ganzen Bretagne, gestiftet von Gildas dem Weisen, zur Zeit des zweiten Merovingers Chilberich. Vgl. die Geschichte des h. Gildas in den Noten von Du Chesne, Migne 178, 165.

107) Ad horrisoni undas Oceani cum fugam mihi ulterius terrae postremitas non praeberet. Migne 178, 165. Die Lage des Klosters Rémusat 1, 120 f.

108) Ps. 60, 3.

109) P. Abaelardi Planctus cum notis musicalibus ed. Carl Greith. Frauenfeld 1838. Bei Cousin I, 333 f. Migne 178, 1759 f.

110) Luc. 14, 30.

111) Migne 178, 244. Ep. VII.

112) Cousin I, 566 f. und 600 f. Deutsch, P. Abälard, p. 82 erklärt die Expositio orationis dominicae für das Werk eines andern Autors, da sie mancherlei Abweichungen von Abälards Anschauungen und Meinungen zeigt.

113) Cousin I, 554 f. Die Rede über Susanna 546, die er den Nonnen nach dem Paraklet schickte, konnte er füglich gegen seine eigene Vergangenheit richten.

114) Cousin I, 583 und 687.

115) Sermo 13. 18. 19. 25. 29. 31. 32.

116) Vgl. Sugeri abbatis S. Dionysii liber de rebus in administratione sua gestis. Duchesne, Historia Francorum scriptores. IV, 333. Suger selbst hatte schon als Jüngling die entscheidenden Urkunden entdeckt und Honorius II., so rühmt er, habe die Ansprüche von S. Denis als einsichtiger und gerechter Mann bestätigt: tam pro nostra justitia, quam pro enormitate monacharum ibidem male viventium, eundem nobis locum cum appendiciis suis, ut reformaretur ibi religionis ordo, restituit. Zu den Dependentien gehörten allein sieben große Filialorte.

117) Cousin I, 98 f.

118) Jaffé, Reg. pontif. zum 28. Nov. 1131.

119) Das Nähere über dieses Schisma siehe Arnold von Brescia, S. 11 ff.

120) Chronicon Morigniacensis monasterii bei Du Chesne script. hist. Franc. IV, 359 f. Migne Patrol. 180, 131 f.

121) Cousin I, 504 f. Ad cujus insuper civitatis gloriam id a domino collatum est, ut quum caeterae sedes apostolorum, reli-

quiis eorum sint privatae, hoc de romana Dominus non tulerit, ne ad comparationem ejus caeterae possint gloriari: imo de corpore coapostoli Pauli et c. A. a. O. 508 f.

122) S. Bern. Ep. 338. Migne 182, 543.

123) Die Urkunden der in der That sehr ansehnlichen Schenkungen hat Du Chesne gesammelt. Vgl. Migne 178, 179 f.

124) Institutio seu regula sanctimonalium. Cousin I, 153—213.

125) Ep. 3. Cousin I, 82.

126) Ep. 382. Erst nach seinem Tode 1141 gaben ihm die Mönche einen Nachfolger. Chron. Ruyens. Coenob. zum Jahr 1141. Rémusat 1, 141.

127) Migne 178, 184.

128) Auch in Brief V, Migne 178, 208 ist er noch von der Arbeit an den Mönchen in Anspruch genommen: in filiis perditionis inaniter laborante.

129) Die spätere Regel besagte in dieser Hinsicht: Si quis accesserit ad eas gratia praedicandi, aperto ostio ecclesiae, ulterius non procedat, imo sedens in eodem, effundat ipsis audientibus verbum Dei, nec permittat aliquatenus capellanos aut socios suos introire ad ipsas. Cousin I, 224. Vgl. auch seine eigene Vorschrift, p. 183: Quorum (diaconi et subdiaconi) accessus vel recessus ita fiant, ut sororum conventui nullatenus pateant. Dazu ebenda 174.

130) Ep. II. Cousin I, 71.

131) Ep. III, 79—84.

132) Reuter, Geschichte der Aufklärung 1, 258 f.

133) Ep. VI, 106.

134) Auch hier schöpft Abälard seine Exempel aus seinem Lieblingslehrer Hieronymus und dessen Buch gegen Jovinianus 1, 41.

135) Ep. VIII.

136) Ed. Cousin I, 172 f.

137) Vgl. die Hymnen Migne 178, 1781.

138) 1 Petri 3, 3.

139) Mth. 8, 19. 20.

140) Cousin I, 213.

141) Ep. VI, Cousin I, 119. Migne 178, 1766 f.

142) Ed. Cousin I, 296.

143) Cousin I, 295—348. Migne 178, 1775—1816.

144) Vgl. die Einleitung zum dritten Abschnitte. Cousin I, 318. »Quod de ornatu deest eloquentiae, recompensavimus hymnorum multitudine.«

145) Migne 178, 1766: „Scone en ghi hebet mi ghevaen ich."
146) Hoffmann, Deutſches Kirchenlied. p. 143.
147) Rambach, Anthol. 1, 264.
148) Gallia Christiana VII, 595.
149) Cousin I, 337.
150) Cousin I, 88.
151) Heloissae Paraclitensis problemata. Ed. Cousin I, 237.
152) Cousin I, 634.
153) Petrus Ven. Epp. 24. 25.
154) Cousin I, 46.
155) Ep. 331.
156) Ep. 331.
157) Deutſch, Peter Abälard. S. 44.
158) Joannes Saresberiensis, Metalogicus II, 10. Ed. Giles, p. 78. Gemeint iſt mit Alberich nicht der frühere Gegner Abälards zu Laon und Reims; dieſer war inzwiſchen zum Erzbiſchof von Bourges aufgeſtiegen.
159) (Arnaldus) Parisius manens in monte s. Genvefae divinas litteras scolaribus exponebat apud s. Hilarium, ubi jam dictus Petrus (Abaelardus) hospitatus fuerat. Hist. pontif. c. 31.
160) Da Johann von Salisbury ſeine alten Genoſſen zwölf Jahre ſpäter noch da fand, wo ſie geweſen, hat er Abälards Unterricht in der Kloſterſchule genoſſen, denn die Schule bei S. Hilarius war 1148 durch Vertreibung Arnolds längſt zerſtört. Metalog. II, 10. Die Reform des Kloſters der heiligen Genovefa nimmt 1147 ſeinen Anfang, womit das obige Datum Johanns von Salisbury allerdings nicht völlig ſtimmt. Vgl. Arnold von Brescia, S. 63.
161) Ep. 331, Migne 182, 536.
162) Ep. 332.
163) Von den philoſophiſchen Schriften intereſſirt uns für unſere Zwecke nur die an ihrem Orte beſprochene Schrift Invectiva in quendam ignarum dialectices. Herausgegeben ſind ſie von Couſin, Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836.
164) Siehe Deutſch, Peter Abälard. S. 462 f.
165) Buch I des Tractats entſpricht dem erſten und zweiten Buche der Theologie, Buch II dem dritten und Buch III dem vierten Buche des ſpäteren Werks. Vgl. Stölzle, Hiſtor. Jahrbuch der Görres-Geſellſchaft. XI, 4. S. 673 f.
166) Vgl. Stölzle, Ab. Tract. de unit. et trin., p. XXIV.
167) Cousin II, 1—149.

168) Zuerſt edirt von Rheinwald unter dem Titel Petri Abaelardi Epitome Theologiae christianae. Berolini 1835. Dann auch in Migne 178, 1695 f.

169) Daß die von Rheinwald aus einer Münchener Handſchrift herausgegebenen Sentenzen keineswegs ein nach Abälards mündlichen Vorträgen niedergeſchriebenes Heft ſein können, zeigt Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeſchichte des Mittelalters. 1885, 402 f. Die Sentenzen Abälards ſind nach Denifle ein Compendium desſelben theologiſchen Curſus, auf den auch die Sentenzen Rolands und Omnebenes zurückgehn, d. h. ein kurzer Leitfaden, den ſich ein Magiſter nach Abälards Theologie zum Zweck ſeiner eigenen Vorleſungen fertigte. Für ein Collegheft iſt die Arbeit zu ſorgfältig gefeilt und hat zu wenig von Abälards eigenthümlicher Darſtellungsweiſe. Daß cap. 34 Abälard in erſter Perſon auf ſeinen Commentar zum Römerbrief, und zwar auf die Stelle Cousin II, 288 f. Migne p. 914 verweiſt, erklärt Denifle für ein gedankenloſes Excerpt. Das könnte gewagt erſcheinen, aber Denifle's Meinung beſtätigt ſich durch Abälards ſehr beſtimmte Erklärung in ſeiner Apologie, daß er ein liber sententiarum überhaupt nicht geſchrieben habe. Cousin II, 719. Möglich, wenn auch nicht völlig ſicher iſt es, daß Bernhard die von Rheinwald edirten Sentenzen vor ſich hatte und Abälard zuſchrieb.

170) Cousin II, 150—356.

171) Cousin II, 593—642.

172) Migne 182, 1055.

173) Migne 182, 1055. Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit.

174) Problemata Heloissae 36. Cousin I, 282. Ad virgines Paraclit. I, 234. Sermo XVIII, p. 490.

175) Cousin, œuvres inédits, p. 200. 206. 399. Introduction, p. 49. 50.

176) Cousin I, 621.

177) Expos. in epistolam ad Romanos zu 16, 22. Cousin II, 353. Ut videlicet ille Tertius diceretur nomine, qui tertius erat in operatione. Er war nämlich der cancellarius Apostolicus, tanquam notarius Apostoli.

178) Epistola de Dionysio Areopagita. Cousin I, 684.

179) Ep. ad Bernardum Claraevall. Cousin I, 619.

180) Sic et non. Migne 178, 139 f. Prolog.

181) Epist. ad S. Bernard. Cousin I, 623.

182) Migne 178, 1339.

183) Migne 178, 333 f.

184) Cap. V. Bei Stölzle 7 f.

185) Introductio III, 4 ff. Theologia christiana. Cousin II, 557 ff. Querendum itaque primo videtur, quomodo vere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere. Bach, Dogmengeſchichte des Mittelalters II, 58 ff.

186) Introductio ad theologiam. Cousin II, 121 ff.

187) Theologia christiana. Cousin II, 515 ff. Introductio ad theologiam, 134 ff. Das Nähere bei Deutſch 300 f., Bach 61 f.

188) Ep. 192. Migne 182, 359.

189) Expos. Ep. Rom. ed. Cousin II, 235 f. 242 f.

190) Hexaem. Ed. Cousin II, 674 f.

191) Scito te ipsum. Cousin II, 615 f.

192) Ep. 192. Migne 182, 358.

193) Expos. Ep. Rom. Cousin II, 204 f.

194) Migne 178, 176.

195) Migne 180, 269.

196) Ed. Cousin II, 635.

197) Cousin II, 637.

198) Ethica cap. 26, bei Cousin II, 638.

199) Sermo XXIII, Migne 178, 524 f.

200) Migne 178, 661—678. Bei Cousin II, 632—638.

201) Arnolds Lehre in Betreff der Beichte bei unwürdigen Prieſtern war: »Nec debere illis populum delicta fateri, set magis alterutrum, nec eorum sumere sacra«. Gesta di Federico I, 784 f. Auf die gleiche Stelle des Jacobusbriefs bezog ſich Abälard. Weitere Stellen in meinem Arnold von Brescia, p. 158 f., 180 f.

202) Wäre die bei Migne 178, 1838 abgedruckte Schrift: adversus haereses von Abälard, ſo wäre ſie ein weiterer Beweis, wie fern er den Theorieen der Lombarden und Arnoldiſten ſtand. Aber die Handſchrift, die du Cheſne publicirte, trug den Namen Abälards nicht und die Polemik trägt nicht das Gepräge ſeiner Streitſchriften.

203) Sermo 4 in festo ascensionis. Vgl. Bach, Dogmengeſchichte des Mittelalters II, 108 f.

204) Dominica Palmarum sermo III.

205) Ibidem.

206) De gratia et lib. arbitrio 12, 41; 14, 47. De diligendo Deo 3—6.

207) In ascensione sermo 2.

208) Ep. 338. An den Cardinal Haimerich.

209) Sermo XV.

210) Otto Frising. De gestis Frid. 1, 46; 50 ff.

211) Ep. 77. Migne 182, 1031. Vgl. dazu Deutſch, P. Abälard, 466 f.

212) Vgl. Expos. Ep. Rom. p. 208 f.

213) Sermo 3, Cousin I, 371. Ep. 7, p. 246. Theol. christiana p. 406.

214) Ep. 331.

215) Migne, Patrol. 180, 131 f.

216) Migne 178, 335. Auch in der kritiſch allerdings angefochtenen Expositio dominicae orationis, Cousin I, 471, kommt er darauf zu ſprechen.

217) Ep. ad divum Bernardum. Cousin I, 618. Migne 178, 335.

218) Cousin I, 72.

219) Norbert war inzwiſchen 1134 geſtorben.

220) Ep. Bern. 337. Migne 182, 540.

221) Ep. 189.

222) Sacrae antiquitatis monumenta II, 332.

223) Ep. 189. Bei Migne 182, 355.

224) D'Achery, Spicilegium t. III, p. 524.

225) Hugon. Metelli epist. XVI et XVII. Sacr. antiq. mon. II, 348.

226) Hugo, Sacrae antiquitatis monumenta. Tom. II, p. 332 ff.

227) Historia pontificalis c. 31.

228) Migne 185, 206 ff.

229) Migne 182, 895 f.

230) Migne 182, 1001 f.

231) Schon Neander hat in ſeinem Leben Bernhards auf alle dieſe Illoyalitäten im Verfahren gegen Abälard hingewieſen und ſie mit löblichem Freimuth gerügt.

232) So auch Deutſch, Die Synode von Sens 1141. p. 10.

233) „Du" ſchreibt Bernhard Ep. 85 und 86, „Ihr" in Ep. 327, dem officiellen, für die Akten beſtimmten Schreiben. Vgl. Deutſch, Die Synode von Sens 1141. p. 9.

234) Den tractatus de baptismo c. c. Migne 182, 1031 f.

235) Migne 185, 311.

236) Das ſeltſame Bild ſtammt aus Hiob 41, 6 u. 7, wo es vom Leviathan heißt: Corpus illius quasi scuta fusilia, compactum squa-

mis se prementibus. Una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas.

237) Die Biene, l'abeille, iſt eine Anſpielung auf Abeillardus, wie der Name von Manchen geſchrieben wurde. Dabei fließt aber eine Erinnerung an Jeſaja 7, 18 mit ein: Sibilabit dominus api, quae est in terra Assur, wo nach der Meinung des Propheten die Biene nicht ſummt, ſondern herbeigepfiffen wird.

238) Vgl. Arnold von Brescia. S. 155.

239) Ethica seu liber dictus: scito te ipsum. Cap. XXV, Cousin II, 633 ff.

240) Epp. 189. 331. 332.

241) Bern. Ep. 337, 2. Migne 182, 541.

242) Ep. 189.

243) Nach Otto von Freiſings Bericht, Gesta Friderici I, 48. Ob er den Verhandlungen wirklich beiwohnte, iſt unſicher, da er Bern. Ep. 387 nicht erwähnt wird.

244) Ep. 187.

245) Chron. Turonense. Vgl. Rémusat 1, 203.

246) In dem officiellen Berichte der Biſchöfe, Ep. 337, heißt es, die Biſchöfe ſeien erſchienen cum multis religiosis abbatibus et sapientibus, valdeque litteratis clericis. Migne 182, 542. Auch 541: undequaque convocare discipulos.

247) Ep. 195. Migne 182, 363.

248) Migne 182, 809 f.

249) Ep. 182.

250) Ep. 51. Vgl. auch Ep. 42. 43.

251) Rémusat I, 211.

252) Ed. Cousin I, 43.

253) Alan. episcop. autiss. in vita S. Bern. c. XXVI.

254) Daß in dieſer Verſammlung am Tage vor der Sitzung das Urtheil bereits gefällt wurde, gibt auch der Bericht der Biſchöfe zu: Pridie ante factam ad vos appellationem damnavimus. Migne 182, 542. Daß die Synode trotz Abälards Appellation ein Urtheil fällte, entſchuldigen die Biſchöfe damit, daß daſſelbe ſchon am Tage vor der Appellation gefällt worden ſei. Sie hatten es alſo gefällt, ohne Abälard auch nur gehört zu haben, weßhalb ſich dieſer der Scheinverhandlung am folgenden Tage weislich entzog.

255) Seditionem populi timens. Otto Frising, De rebus gest. Friderici I lib. I, 48.

256) S. Bern. vita prima III, 14. Migne 185, 311. Nam et

confessus est postea suis, ut aiunt, quod ea hora maxima quidem ex parte memoria ejus turbata fuerit, ratio caligaverit et interior fugerit sensus.

257) Päpſtlicher Erlaß vom 25. Jan. 1136. Jaffé 5534.

258) Migne 182, 1053 f. Die Rede iſt hier durch ein vorangeſtelltes Vorwort in einen Bericht an Innocenz II. verwandelt.

259) Walther Map. Ed. Wright, p. 43.

260) Historia pontificalis cap. 31. Vgl. darüber: Arnold von Brescia, 56. 62.

261) Hist. pontif. c. 31.

262) Bern. Ep. 195. Historia pontificalis c. 31.

263) Die Herkunft Berengars aus Poitiers iſt erſt durch Petrarca bezeugt und darum unſicher.

264) Abgedruckt bei Cousin II, 771 f. Migne 178, 1858.

265) Bern. ep. 189 und 338. Hist. pontific. c. 31.

266) Ep. 337.

267) Ep. 191.

268) Ep. 191.

269) Migne 182, 357.

270) Migne 182, 542.

271) Migne 182, 354. Ep. 189.

272) Ep. 330.

273) Ep. 188.

274) Ep. 338.

275) Ep. 192.

276) Ep. 193.

277) Ep. 331.

278) Ep. 332.

279) Ep. 334.

280) Ep. 333.

281) Ep. 335.

282) Ep. 336.

283) Ep. 189.

284) Ep. 298.

285) Migne 182, 1055.

286) Cousin II, 481 und 496.

287) Ibidem p. 458.

288) Migne 182, 1049.

289) Gaufridi ep. ad Albinum. Migne 178, p. 178.

290) Mansi, concil. coll. XXI, 563—565. Die Bulle auch bei Migne 182, p. 359 f.

291) Ep. 196. Subreptum fuisse domino Papae. Migne 182, 364.

292) Ep. 195 bei Migne 182, p. 363. Histor. pontif. M. G. XX, 537 zeigt gleichfalls, daß die Bulle zunächst ihres Zieles verfehlte.

293) Hist. pontif. c. 9. M. G. XX, 523.

294) Vgl. Denifle a. a. O, 434 ff.

295) Hist. pontif. c. 9.

296) Vgl. Arnold von Brescia, 133.

297) Map, latin poems, Wright. London 1841. p. 28. Vgl. Arnold von Brescia, 155.

298) Otto Frising., Gesta Friderici I, 47.

299) Bei Cousin II, 730. Diese erwähnt Otto von Freising, De gestis Fridericici imp. I, c. 49, setzt sie aber in Verwechslung mit der uns erhaltenen zweiten Apologie in die Zeit nach der päpstlichen Verurtheilung. Die Fragmente stammen aus der Gegenschrift eines Ungenannten. Migne 180, 283 f.

300) Cousin II, 776 f.

301) Cousin I, 710.

302) Cousin I, 680.

303) Cousin, op. Ab. I, 709.

304) Bei Cousin II, 719.

305) Daß die Sentenzen in der That nicht von Abälard herrührten, hat Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, I, 592, gezeigt. Ob Bernhard unsere Sentenzen im Auge hatte, erscheint zweifelhaft, weil nicht alle Stellen, die er citirt, sich in unserem Buche finden, doch könnte er hier, wie Denifle p. 593 zeigt, aus den uns verlorenen Theilen der Theologie geschöpft haben, die er nach Ep. 337 zu Sens seinem Vortrage zu Grunde legte.

306) Ep. 188.

307) Disputatio anonymi abbatis adversus dogmata Petri Abaelardi. Bibl. Cist. ed. Tissier IV, p. 238—259.

308) Vgl. Bach, a. a. O. p. 125.

309) Bei Cousin I, 710 f.

310) Petri ven. Epist. IV, 2.

311) Ep. III, 83.

312) Cousin I, 715.

313) Cousin I, 715 und 716 f.

314) Ep. 278. Migne 182, 484.

314) Von der Beerdigung Heloiſens erzählt das Chron. Turonense: Eadem defuncta ad tumulum deportata, maritus ejus, qui multis diebus ante eam defunctus fuerat, elevatis brachiis illam recepit, et ita eam amplexatus, brachia sua strinxit. Migne 178, 179.

316) Cousin I, 717.

317) Abael. op. ed. Cousin II, 786.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

DEC 16 19[illegible]

JUL 10 1926

JUN 12 1944

29Mar'65LW

REC'D LD

MAR 15'65-12 PM

MAY 9 1969 3

REC'D LD JUN 10 '69-6PM

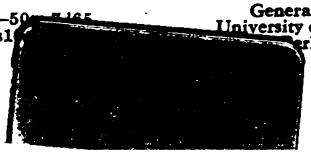
30m-6,'14

LIBRARY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

THIS BOOK IS DUE BEFORE CLOSING TIME
ON LAST DATE STAMPED BELOW

LIBRARY USE	
APR 15 '68	
APR 15 '68 -2 PM	
LOAN DEPT.	

LD 62A–50m–5/65
(F5756s1

General Library
University of California
Berkeley